31e ANNÉE (4e SÉRIE) — N° 26 — 1er JUILLET 1909

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

A. ROZIER
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

*L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs à l'*EDITION COMPLÈTE, *de 10 francs à l'*EDITION PARTIELLE.

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Haute-Marne).

Causerie de l'AMI sur les « Revues »

SOMMAIRE :

I. Comment Taine a perdu la foi à quinze ans. — II. Probabilité et certitude dans les motifs de crédibilité. — III. Taine à dix-huit ans : la crise philosophique après la crise religieuse. — IV. Taine panthéiste ; ou de la poésie d'une doctrine comme motif de crédibilité. — V. Vérité et méthode scolastique. — VI. Taine en route vers la vérité. — VII. Origine du DIES IRÆ. — VIII. *Credo quod Redemptor meus vivit.* — IX. M. Thureau-Dangin. — X. Revues italiennes. — XI. La divinité de Jésus-Christ dans le Sermon sur la Montagne.

I. — « Il y a, dans la vie intellectuelle et morale de tout penseur moderne, une question préalable et, si l'on peut ainsi dire, centrale, à se poser. Car, de la réponse que l'on fait, et qu'il a faite lui-même, à cette question, tout dépend étroitement : la qualité et l'espèce de sa philosophie, ses vues sur le monde et sur la vie, sur l'homme individuel et sur l'homme social, sur la morale et sur la science. Si l'on peut déterminer avec précision son attitude à l'égard de la religion, et non pas seulement son attitude officielle, mais son attitude intérieure, ses raisons vraies, ses raisons profondes de croire ou de ne pas croire, ce n'est pas seulement la nature même et l'orientation tout entière de sa pensée que l'on embrasse et que l'on juge, c'est encore son être le plus intime et le fond même de son âme que l'on touche. »

Ces nobles et éloquentes lignes sont de M. Victor Giraud, de l'une des dernières études qu'il a consacrées à Taine. (*Revue des Deux Mondes*, 1er février 1908). Cette question vitale et décisive qui se pose à nous devant toute œuvre littéraire ou philosophique, M. V. Giraud croit qu'elle est résolue, pour Taine, par la publication de sa Correspondance (dont le tome IV et dernier a paru en 1907). Pour nous, nous ne le croyons pas encore. Depuis que M. V. Giraud a écrit ces lignes, de nouveaux documents sont venus éclairer l'âme de Taine (*Notes et Souvenirs*, par André Chevrillon, son gendre, dans *Revue de Paris*, 1er et 15 mai, 1er juin 1908; et tout récemment, dans *Revue des Deux Mondes*, 15 mars et 1er avril 1909, *Etienne Mayran*, véritable autobiographie morale sous forme de roman inachevé que Taine écrivit aux environs de 1861, ayant dépassé par conséquent la trentaine [1]) ; et il ne nous est toujours pas très facile de pénétrer dans le secret de cette intelligence à surface si claire et de ce cœur par ailleurs si sympathique et si captivant.

Taine a perdu la foi à quinze ans : il nous le dit dans un travail qu'il a rédigé un peu plus tard, à vingt ans, en mars 1848, étant élève de philosophie au lycée Bourbon. C'est un morceau de cinquante-deux pages qui a pour titre : *De la Destinée*, et qui a été publié en 1902. Taine y débute par une manière de confession intellectuelle dont nous donnons les phrases significatives (avant cette date nous ne savons rien de la vie religieuse de Taine : né à Vouziers en 1828, d'un avoué, élevé dans le milieu familial, puis, à onze ans, dans une institution ecclésiastique où il passe dix-huit mois, puis, à la mort de son père, en 1840, interne dans une pension parisienne, puis externe et habitant avec sa mère). Voici donc comment, en 1848, dans sa vingtième année, il nous présente la crise d'où, cinq ans plus tôt, il est sorti incroyant :

Jusqu'à l'âge de quinze ans j'ai vécu ignorant et tranquille. Je n'avais point encore pensé à l'avenir, je ne le connaissais pas ; j'étais chrétien et je ne m'étais jamais

[1] Voir aussi le *Taine* de M. Charles Picard, qui a obtenu cette année le prix d'éloquence à l'Académie Française, « remarquable essai de biographie psychologique et morale », où sont posées des questions très suggestives et indiqués des points de repère que retiendront soigneusement tous ceux qui aiment à suivre l'histoire intime de ce grand esprit (in-12 de 100 p., 1 fr., Paris, Perrin).

Au moment enfin où nous mettons sous presse, paraît une remarquable étude de M. A. Laborde-Milaâ, *Hippolyte Taine, Essai d'une Biographie intellectuelle*, in-12 de XIV-228 p., 3 f. 50, Paris, Perrin. C'est une biographie proprement intellectuelle, comme l'indique le sous-titre, et non point morale ni religieuse, mais qui met en bonne lumière la fausseté fondamentale du déterminisme initial par où s'est trouvée viciée toute la pensée, tout l'effort intellectuel de Taine sur les divers domaines où il s'est porté : histoire, littérature, esthétique, sociologie.

demandé ce que vaut cette vie, d'où je venais, ce que je devais faire...

La raison apparut en moi comme une lumière; je commençai à soupçonner qu'il y avait quelque chose au delà de ce que j'avais vu ; je me mis à chercher comme à tâtons dans les ténèbres. Ce qui tomba d'abord devant cet esprit d'examen, ce fut ma foi religieuse. Un doute en provoquait un autre ; chaque croyance en entraînait une autre dans sa chute... Je me sentis en moi-même assez d'honneur et de volonté pour vivre honnête homme, même après m'être défait de ma religion ; j'estimai trop ma raison pour croire à une autre autorité que la sienne ; je ne voulus tenir que de moi la règle de mes mœurs et la conduite de ma pensée ; je m'indignai d'être vertueux par crainte et de croire par obéissance. L'orgueil et l'amour de la liberté m'avaient affranchi.

Les trois années qui suivirent furent douces ; ce furent trois années de recherches et de découvertes. Je ne songeais qu'à agrandir mon intelligence, à augmenter ma science, à acquérir un sentiment plus vif du beau et du vrai...

Ce fut alors que je revins à la vraie philosophie et aux questions importantes que j'avais déjà considérées au début de ma raison. Malgré la chute de mon christianisme, j'avais conservé les croyances naturelles, celle de l'existence de Dieu, celle de l'immortalité de l'âme, celle de la loi du devoir...

Quelle page ! quelle placidité ! quelle férocité glaciale devant ce tableau de ruine !

Est-ce du moins une page sincère ? une peinture authentique de ce qui s'est passé dans l'âme de Taine ? M. V. Giraud le croit. Nous, non. Non que nous prétendions que Taine ait manqué de sincérité. Il a toujours été sincère ; mais il s'est, ici, autosuggestionné, il s'est halluciné lui-même, comme cela lui est arrivé plus d'une fois et comme cela ne pouvait manquer de lui arriver dans l'exaltation d'une sensibilité volontiers extrême. Taine, lisant plus tard la page immortelle où Jouffroy a traduit le frisson d'angoisse inexprimable qui a déchiré son âme la nuit de décembre où il s'est aperçu qu'il n'avait plus la foi, Taine dira : — « Ce ne fut point (chez Jouffroy) une découverte tranquille, mais une révolution sanglante. » Et M. V. Giraud, renversant les termes pour les appliquer à l'adieu de Taine à la foi chrétienne, nous dit :

Ce ne fut point (chez Taine) une révolution sanglante, mais une découverte tranquille. Il n'avait d'ailleurs que quinze ans, et il ignorait alors tout, ou à peu près tout, du christianisme ; surtout il ne l'avait pas vécu, ou il ne l'avait point vu vivre autour de lui : un certain nombre de dispositions morales, quelques maigres souvenirs de catéchisme, peut-être quelques lectures historiques ou doctrinales, c'est à cela sans doute que se bornait sa juvénile « expérience religieuse ». Quoi d'étonnant que de ce mince viatique aient eu promptement et facilement raison les mille suggestions concordantes des lectures habituelles, des relations sociales, et surtout la fougue ombrageuse d'une jeune pensée, déjà consciente de sa force, et avide de se suffire à elle-même ?

Non, les choses ne vont point si simplement. Taine a été élevé chrétiennement; il a passé par un collège ecclésiastique ; le bagage théologique qu'il en a emporté était fort mince sans doute, et d'une absolue insuffisance, c'est-à-dire absolument condamné à se volatiliser au premier souffle s'il ne se fût agi que de convictions d'ordre purement humain. Mais ici c'est la foi qui est en cause ; et quand c'est la foi qui est en péril, il y a un facteur surnaturel qui ne manque jamais d'agir, d'intervenir, de retenir sur la pente de l'incroyance : Dieu, — Dieu, qui par sa grâce nous a amenés à la foi, Dieu qui par sa grâce nous confirme ensuite afin que nous puissions persévérer dans cette même foi. (Conc. Vatic., Const. *Dei Filius).*

Or, Taine avait la foi ; donc il ne l'a pas perdue sans résistance à la grâce confirmante de Dieu : Dieu ne l'a abandonné que si lui-même a déserté le premier : il y a eu péché dans sa volonté, il y a eu autre chose que la simple et placide constatation de non-foi qu'il vient de nous décrire si complaisamment.

On dira que cette foi de l'adolescent de quinze ans ne reposait que sur des motifs de crédibilité insuffisants en soi. C'est possible : mais on en peut dire autant de la foi de beaucoup de chrétiens : et leur foi tient bon cependant, par la grâce confirmante de Dieu; et quand elle ne tient pas bon, c'est qu'ils ont résisté à la grâce, il y a de leur faute, et ils le savent bien.

L'insuffisance, constatée après coup, des motifs de crédibilité, ne légitime pas l'adieu à la foi ; la foi, une fois infusée par Dieu en nous, cesse d'être liée indissolublement aux motifs de crédibilité. C'est dans sa genèse, c'est dans sa préparation humaine que la foi dépend des motifs de crédibilité : là, ils sont absolument nécessaires : un infidèle ne vient pas à la foi sans motifs de crédibilité. Dieu nous conduit en créatures raisonnables ; il veut que des motifs de crédibilité nous amènent à conclure qu'il a parlé ; il veut que ces motifs de crédibilité nous apparaissent suffisants. Mais, quand il nous a donné la foi, c'est, dans son dessein, pour toujours : il ne la laisse pas s'évanouir sinon par notre faute ; et quand même les motifs qui nous ont déterminés viendraient par la suite à nous paraître insuffisants et seraient réellement insuffisants, la foi ne tombe pas pour cela : Dieu qui nous l'a donnée intervient pour la sauver, pour l'appuyer de nouveaux motifs, pour nous orienter vers une lumière nouvelle et plus sûre [1]. Libre à nous toujours de lui résister ; mais cela ne se fait pas sans lutte, sans faute contre la lumière, faute qui d'ailleurs peut être une résultante et le châtiment de nombreuses infidélités de diverse nature.

[1] « Ces renforcements et ces suppléances de la crédibilité, qui ont un caractère d'exception et quasi miraculeux lorsqu'il s'agit de croire pour la première fois, deviennent au contraire *la loi unique du croyant* dont la Vérité première éclaire habituellement l'intelligence. La lumière de la foi, en effet, si elle laisse à la pensée toute liberté de se reporter aux motifs de croire, exerce, *comme en arrière et en dessous de cette recherche, une influence illuminatrice,* d'ordre supérieur et divin, prête à corroborer ses résultats positifs. » (Gardeil, p. 109).

Et Gardeil cite ce mot de saint Thomas (2a 2æ, q. 1, a. 4, ad 3) : — « De même que par les autres habitudes, l'homme sait ce qui lui convient en vertu de cette habitude, ainsi par l'habitude de la foi l'esprit de l'homme est incliné à donner son assentiment à ce qui convient à la vraie foi et à elle seule. »

II. — J'ouvre ici une parenthèse à propos de cette question des motifs de crédibilité qui est déjà revenue si souvent sous notre plume depuis quelques années et qui, l'an dernier, a donné lieu à une docte polémique entre M. Bainvel et le P. Gardeil dans la *Revue pratique d'Apologétique*. Le P. Gardeil venait de réunir en volume la série d'articles qu'il avait donnés à la *Revue Thomiste* et qui sont ce que nous avons de plus profond sur la matière ; et c'est la recension de l'ouvrage par M. Bainvel (dans la *Revue prat. d'Ap.)* qui fit naître la controverse, d'ailleurs courtoise et des plus intéressantes. On en trouvera un fort bon exposé, de M. F. Dubois, dans *Revue du Clergé français* du 15 fév. 1909. En voici l'objet.

Ce qui d'abord n'est contesté de personne, c'est qu'il n'est pas nécessaire qu'un motif de crédibilité, pour être recevable, doive avoir une valeur *absolue*, évidente et rigoureuse pour tous les esprits, même pour les esprits les plus scientifiques.

Non : M. Bainvel, aussi bien que le P. Gardeil, admet que la certitude du jugement de crédibilité et des motifs qui l'appuient est *relative*, c'est-à-dire proportionnée aux exigences intellectuelles de chacun.

Mais, faut-il que le motif de crédibilité, pour être suffisant, même d'une simple suffisance relative, c'est-à-dire pour engendrer la certitude, faut-il qu'il soit lui-même *spéculativement certain*, sans appel à des influences complémentaires ?

Oui, dit M. Bainvel, le motif suffisant doit produire *par lui-même* la certitude ; un motif *spéculativement probable* ne saurait la donner.

Pour le P. Gardeil, au contraire, certains motifs de crédibilité — pas tous — peuvent n'être que *probables* en soi et engendrer cependant la certitude pratique du jugement de crédibilité, grâce à l'influence complémentaire des suppléances subjectives de l'ordre moral ou de l'ordre surnaturel. — Noter, avec le P. G., que ces suppléances subjectives « ne sont pas sans valeur objective, j'entends qu'elles déterminent l'apparition d'aspects objectifs qui meuvent *par manière d'attrait, d'invitation*, selon le mot de saint Thomas, et donc objectivement, le sujet. Celui-ci, par ses dispositions internes, morales et surnaturelles, est à la fois la cause qui, influencée par Dieu, fait apparaître ces attraits, et le complice de leur influence, et Dieu ne nous meut pas, dans l'acte humain de la foi, comme on brandirait un bâton. »

Exemple : la foi des simples, plus spécialement la foi de l'enfant qui croit sur la parole de sa mère ou « parce que maman l'a dit. » L'enfant n'a souvent d'autre motif de crédibilité que cette autorité des parents : eh bien ! ce motif a-t-il de soi et spéculativement une valeur absolue ? — Oui, dit M. Bainvel, car d'après la loi providentielle l'enseignement des parents est le canal normal de toute vérité pour l'enfant, y compris la vérité religieuse. — Non, répond le P. Gardeil : l'autorité des parents est, de sa nature, ordonnée à faire la preuve suffisante de certaines vérités naturelles d'hygiène, de morale, de religion naturelle, mais non pas à garantir un enseignement comme venant de Dieu. En soi l'autorité des parents n'est qu'un motif *probable* de crédibilité. Mais 1° ce motif étant *solitaire* dans la conscience de l'enfant, et par suite non combattu, et 2° l'enfant sachant d'une manière générale qu'il doit obéir à ses parents, ce motif, simplement probable en soi, peut étayer une certitude pratique, de l'ordre prudentiel : à l'insuffisance d'un motif simplement probable est venue s'ajouter la suppléance morale de ce principe réflexe, qu'il faut obéir et croire à ses parents.

Plus tard, Dieu ménagera à l'enfant grandi la connaissance d'autres motifs qui seront, ceux-ci, absolument certains, *signa certissima*, dit le Concile du Vatican, *et omnium intelligentiæ accommodata* : le miracle, la prophétie, ce grand motif de crédibilité qu'est le fait divin de l'Eglise...

Mais, si ces motifs sont, *en droit*, absolument suffisants, — *en fait*, il arrive souvent que des adultes, des hommes instruits n'en saisissent pas toujours la démonstration dans toute sa rigueur, ou bien encore qu'ils s'arrêtent à des motifs d'une certitude moins sûre ou simplement probables, tels que la constance des martyrs, la mort des persécuteurs, le témoignage des païens, le témoignage d'innombrables hommes d'une moralité intègre, la concordance de la doctrine chrétienne avec les aspirations de l'âme humaine, son efficacité pour guérir les maux de la société...

Et dans ces cas, ces motifs, qui sont ou simplement probables, ou certains en soi mais insuffisamment compris, auront besoin d'être aidés par des suppléances, d'être complétés par des considérations prudentielles, pour devenir efficaces et engendrer la certitude pratique :

« C'est à la prudence, dit le P. Gardeil, de peser ces défectuosités et de les raisonner, pour ainsi dire, à l'aide des principes réflexes issus de la considération de nos limites intellectuelles, de l'incapacité où nous sommes de pousser plus loin l'examen du problème, du devoir où nous sommes, dès lors, de ne pas négliger la lumière aperçue en prétextant des lacunes dont notre insuffisance est sans doute la cause, de la sécurité qu'il y aurait à nous fier aux hommes instruits et probes qui voient pour nous. De ces considérations renforcées peut-être par des attraits moraux... et par des suppléances surnaturelles, résultera un jugement certain de crédibilité qui, pour être justifié en raison, n'en sera pas moins, en définitive, prudentiel. »

Au-dessus des suppléances dont il vient d'être parlé et qui sont d'ordre moral, il y a les suppléances *surnaturelles*. Celles-ci, tantôt suppléent à l'*insuffisance objective* des motifs de crédibilité, portant l'esprit là où le terrain lui manque, « soit par des inspirations pouvant avoir force de révélation, soit en communiquant à des motifs en soi probables une force persuasive convaincante, soit en suppléant, au moment même du jugement surnaturel de crédentité, ce qui manquait jusqu'au

dernier moment à l'esprit du côté de son assiette intellectuelle, de telle sorte que la rassurance définitive coïncide avec l'antécédent immédiat et déjà surnaturel de la foi ;» — et tantôt elles n'ont qu'à soutenir seulement l'esprit sur un terrain où il ne saurait marcher tout seul : elles suppléent à l'élaboration mentale insuffisante de motifs en soi suffisants, soit en éclairant certains aspects objectifs de la démonstration jusque-là restés dans l'ombre, soit en modifiant les dispositions intérieures du sujet et par contre-coup les modalités de l'objet, selon la loi psychologique formulée par saint Thomas : *qualis unusquisque est* (naturali qualitate animæ vel corporis, *vel qualitate superveniente), talis finis videtur ei* [1].

En résumé donc, dit le P. Gardeil,

> Avec des arguments probables vous pouvez parvenir, réellement et sans illuminisme, à la certitude pratique indispensable, — et cela par l'une des trois voies indiquées : 1° probabilité solitaire non combattue (l'enfant et sa mère), dans laquelle l'esprit s'absorbe, ne voyant pas ses imperfections, trouvant pleinement satisfaisantes les raisons qui la fondent ; — 2° principes réflexes de prudence raisonnant la probabilité, supposée, bien entendu, sérieuse et légitimant pratiquement l'usage que l'on en fait ; — 3° renforcements surnaturels agissant en définitive par mode d'invitation, de telle sorte que l'argument probable nous agrée davantage que les arguments plus fondés en soi.

A la base de cette controverse sur le rôle de la probabilité dans la formation du jugement de crédibilité, il y a une autre controverse plus ancienne et plus fondamentale portant *sur la nature du jugement de crédentité* qui est l'antécédent immédiat de l'acte de foi. C'est ici une vieille querelle entre thomistes et jésuites.

Les jésuites, par réaction probablement contre le protestantisme et le baïanisme, ont attribué à la nature le pouvoir d'émettre tous les actes préparatoires à la foi et l'acte de foi lui-même aux vérités révélées : seulement, cet acte de foi, émis sans le secours de la grâce, serait purement naturel ou scientifique. Pour qu'il devienne la racine du salut, il faut que Dieu le surnaturalise en lui-même et dans ses antécédents. Il est alors surnaturel *quoad modum*, tout en restant naturel *quoad substantiam*.

Pour les thomistes au contraire, l'acte de foi et le jugement de crédentité qui le précède immédiatement sont *substantiellement* surnaturels, d'un autre ordre par conséquent que la série des opérations qui aboutissent au jugement de crédibilité. Les déterminants du jugement de crédibilité sont des arguments perçus à la lumière de la raison. Ce qui détermine au contraire le jugement de crédentité, c'est l'influence de la lumière divine elle-même, manifestant comme bonnes à croire les vérités de foi et l'acte de foi à ces vérités comme inclus parmi les actes qui nous relient à la fin ultime, par conséquent comme notre devoir pur et simple ; et cette illumination de l'esprit, pur don de Dieu, est accompagnée d'une *pia affectio voluntatis* également surnaturelle et suivie logiquement de l'acte de foi.

De cette divergence d'opinions sur la nature du jugement de crédentité devait découler la controverse présente sur le rôle de la probabilité dans la formation du jugement de crédibilité.

Si en effet notre jugement de crédentité reste naturel *quoad substantiam*, il faut qu'il soit basé sur un jugement de crédibilité certain, d'une certitude qui exclue la simple probabilité : autrement Dieu ne pourrait accorder le laisser-passer de sa grâce à une démonstration qui ferait intervenir des motifs simplement probables.

Si au contraire on admet que la phase des jugements préalables, d'ordre naturel, a pris fin avec le jugement de crédibilité et qu'à partir de ce moment un autre cycle a commencé où la lumière naturelle de la raison est remplacée par la lumière surnaturelle de Dieu, il n'importe plus autant que le jugement de crédibilité soit certain spéculativement ou qu'il soit simplement d'ordre prudentiel, appuyé sur de simples probabilités spéculatives qui d'ailleurs seront renforcées par des suppléances morales ou surnaturelles : la probabilité spéculative de tel ou tel motif de crédibilité ne peut plus entamer la certitude absolue du jugement de crédentité qui (dans l'opinion thomiste) est d'un autre ordre et vient d'une source plus élevée.

M. F. Dubois conclut : — « Sans donner les autres raisons qui motivent nos préférences, il nous semble que la thèse du P. Gardeil, plus complexe que celle de M. Bainvel, répond mieux à l'infinie diversité des faits psychologiques de conversion et à la complexité même de la vie psychique où tout n'est pas clair, ni réductible à la logique formelle. »

III. — Voilà donc Taine qui, à quinze ans et du haut de ses quinze ans, juge le christianisme et le condamne sans appel, au premier examen. Cela ne s'est point fait sans crise, quoi qu'il en dise ; mais en fait, nous ne savons pas de quelle nature a été la crise, ni si elle a été longue ou subite.

Toujours est-il qu'après la « chute de son christianisme, » il lui restait, dit-il, « les croyances naturelles, » l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, la loi du devoir. Ceci même va tomber. Après la crise religieuse de la quinzième année, la crise philosophique de ses années de rhétorique et de philosophie (1846-1847, 1847-1848) :

[1] Un texte de saint Thomas (cité par Gardeil dans son livre, p. 107) laisse conclure que, à défaut des signes de crédibilité extérieurs (miracles ou prophéties), *l'appel intérieur* pourrait remplacer en certains cas les motifs de crédibilité. Mais au fond, dit Gardeil, il ne les remplacerait que parce qu'il en est un lui-même, le plus direct et le plus efficace, suivant l'interprétation que saint Thomas nous donne du célèbre texte où le Christ fait appel à la valeur démonstrative de ses œuvres : *Si opera non fecissem in eis quæ nullus alius fecit, peccatum non haberent :* « Parmi ces œuvres, dit saint Thomas, il faut compter l'appel intérieur par lequel il a attiré certains, appel dont saint Grégoire a dit que le Christ par sa miséricorde a attiré à lui intérieurement Madeleine, tandis que par sa clémence il l'accueillait devant tous. »

J'en vins à examiner sur quels fondements j'appuyais ces croyances (naturelles) : je trouvai des probabilités et aucune certitude ; je trouvai faibles les preuves qu'on en donnait ; il me sembla que l'opinion contraire pouvait contenir une part égale de vérité ; ou plutôt il me sembla que toutes les opinions étaient probables ; je devins sceptique en science et en morale ; j'allai jusqu'à la dernière limite du doute ; et il me sembla que toutes les bases de la connaissance et de la croyance étaient renversées.

Tout cela par le simple effort de sa réflexion, de son libre examen, sans qu'aucune lecture soit venue se faire la complice de cette démolition ; car, poursuit-il,

Je n'avais lu encore aucun philosophe ; j'avais voulu conserver une liberté entière à mon esprit, une indépendance complète à mon examen. Aussi j'étais plein à ce moment d'une joie orgueilleuse ; je triomphais dans mes destructions ; je me complaisais à exercer mon intelligence contre les opinions vulgaires ; je me croyais au-dessus de ceux qui croyaient, parce que lorsque je les interrogeais, ils ne me donnaient aucune bonne preuve de leur croyance ; j'allais toujours plus avant, jusqu'à ce qu'un jour je ne trouvai plus rien debout.

Le voici enfin qui consent, devant cet écroulement universel, à avouer un peu de tristesse ; mais quelle tristesse toute cérébrale !

Je fus triste alors ; je m'étais blessé moi-même dans ce que j'avais de plus cher ; j'avais nié l'autorité de cette intelligence que j'estimais tant. Je me trouvais dans le vide et dans le néant, perdu et englouti. Que pouvais-je faire ? Toutes mes croyances étant abattues, la raison me conseillait l'immobilité, et la nature m'ordonnait l'activité. L'homme ne peut rester sans agir, sa vie est une aspiration et un mouvement continuels ; ne pas agir, pour lui, c'est mourir. J'étais d'ailleurs à cette époque où la vie est puissante, où l'activité surabonde...

Activité qui d'ailleurs voulait être tout idéale, toute en effort intellectuel, à mille lieues de l'activité passionnelle où se gaspillent tant de jeunesses :

J'avais un amour ardent de la science et de l'art, du beau et du vrai. Je me sentais capable de grands efforts, d'une longue persévérance, *dès que j'aurais un objet à atteindre*, un dessein à accomplir. J'éprouvais des admirations violentes et passionnées en face des belles choses et surtout en face de la campagne ; et je souffrais en songeant que je ne savais comment employer cette force et cette ardeur. — D'ailleurs, *j'étais maître de moi-même, j'avais accoutumé mon corps et mon âme à faire ma volonté ;* et ainsi je m'étais préservé de ces passions brutales qui aveuglent et étourdissent l'homme, l'enlèvent à l'étude de sa destinée et le font vivre comme un animal, ignorant du présent, insoucieux de l'avenir. Toute mon âme se tournait donc vers le besoin de connaître, et elle se consumait d'autant plus qu'elle réunissait toutes ses forces et tous ses désirs sur un seul point.

Mais à quoi appliquer ce besoin insatiable de connaître ?

Pendant les premiers mois de la classe de philosophie, cet état me fut insupportable ; je ne trouvais que des doutes et des obscurités. Je ne voyais que des contradictions dans les philosophes ; je jugeais leurs preuves puériles ou incompréhensibles ; il me semblait que la métaphysique obscurcissait le bon sens, et que les philosophes, du haut de leurs spéculations, n'avaient pas prévu les objections simples et naturelles qui ruinaient leurs systèmes. — Moi-même, irrité de l'inutilité de mes efforts, je me jouais de ma raison ; je me complus à soutenir le pour et le contre ; je mis le scepticisme en pratique.

IV. — Le scepticisme cependant n'est pas un oreiller définitif pour les âmes généreuses comme était Taine. Après cette débauche de critique, il fallait bien faire une fin :

Fatigué des contradictions, je mis mon esprit au service de l'opinion la plus nouvelle et la plus poétique ; je défendis le panthéisme à outrance ; je m'attachai à en parler en artiste ; je me complus dans ce monde nouveau et, comme par jeu, j'en explorai toutes les parties. Ce fut mon salut.

L'opinion la plus poétique... Voilà un mot d'une sincérité indiscutable non moins que d'une parfaite candeur. Taine était une nature excessivement sensible, artistique, poétique, impressionnable : ce qu'il lui fallait, c'est quelque chose qui, avant même de satisfaire sa raison, satisfît son instinct de poète, son imagination et sa sensibilité d'artiste. Ce quelque chose, quand il l'aurait découvert, son intelligence trouverait bien à s'en accommoder : « L'intelligence pure, dit M. V. Giraud, authentique et légitime après coup les aspirations et les besoins de la sensibilité. » Et M. V. Giraud, ici, fait écho au mot célèbre de Pascal : — « Tout notre raisonnement se réduit à céder au sentiment. »

Mais ce mot de Pascal n'exprime pas un droit : il ne fait que constater un fait, un fait très douloureux, l'une des infirmités par où notre raison humaine se trouve si courte.

L'intelligence pure peut légitimer, à nos yeux aveuglés ou malades, « les aspirations et les besoins de la sensibilité » ; mais elle ne les légitime pas en soi, c'est-à-dire que purement et simplement elle ne les légitime pas du tout.

C'est pourquoi nous ne sommes pas d'accord avec M. V. Giraud qui, dans une note brève, ajoute que ce texte de Taine (sur « l'opinion *la plus poétique* ») « légitime, pour le dire en passant, le point de vue de Chateaubriand dans son *Génie du christianisme.* »

Sur quoi nous ferons deux remarques :

Premièrement, c'est que, en soi, objectivement, le beau est sans doute inséparable du vrai et du bon. De même qu'on dit : *Ens et bonum, ens et verum convertuntur,* de même aussi on peut dire : *Ens et pulchrum convertuntur, sunt idem re.* — Mais malheureusement, quand il s'agit, pour le sujet, de discerner le beau objectif, tant de sources d'erreur sont ouvertes en nous et perpétuellement jaillissantes, que ce n'est jamais *sub ratione pulchri* que l'on peut marcher sûrement à la conquête de la vérité. Ce n'est pas à l'intelligence à légitimer après coup les aspirations de la sensibilité ; mais c'est au contraire à la sensibilité à trouver après coup son compte, le vrai beau comme le vrai bien, dans les conquêtes de l'intelligence. C'est chose excellente que de constater après coup la beauté du vrai une fois connu ; mais la réciproque, qui objectivement serait vraie, ne peut être que très dangereuse subjectivement : de ce qu'une idée est perçue par nous comme belle, nous ne pouvons pas en conclure à priori

qu'elle est vraie, pas plus que de la beauté d'une personne humaine nous ne conclurons à sa véracité et à sa bonté. Le vers souvent cité d'Alfred de Vigny : « Puisque vous êtes beau, vous êtes bon sans doute, » est très beau, mais c'est un vers ; il peut prêter à de très heureuses applications de détail, mais personne n'y a jamais trouvé la formule d'une règle générale.

Deuxièmement, pour ce qui est du christianisme en particulier, sa beauté, sa poésie peut être en un sens un motif de crédibilité, mais un de ces motifs de crédibilité dont parlait tout à l'heure le P. Gardeil, et qui ont singulièrement besoin d'être renforcés de suppléances surnaturelles. Le *Génie du christianisme* a beaucoup contribué à orienter la génération de 1800 vers le christianisme, si efficacement ridiculisé par la philosophie du XVIIIe siècle ; mais ce n'est pas lui qui a démontré la vérité du christianisme, et des mille pages de Chateaubriand on aura peine à tirer un argument certain, capable de fonder, pour un incroyant, un jugement certain de crédibilité. La beauté du plain-chant grégorien a orienté un Huysmans, très sincèrement, vers la foi qui a su inspirer de telles mélodies ; mais que la grâce de Dieu a été prodigue de suppléances ! Tout chemin mène à Rome, même ces chemins fleuris de poésie ; mais nous risquerions fort de nous arrêter à ces fleurs, si une puissante lumière surnaturelle ne venait éclairer devant nous la route et le but final à atteindre.

L'argument poétique est donc de mise là où nous pouvons compter sur des suppléances morales ou surnaturelles. Il pourra ainsi être employé utilement pour orienter l'esprit vers la vérité religieuse inconnue, mais non pour l'y fixer. Il sera excellent aussi pour nous attacher davantage à la vérité déjà connue et embrassée. Il vaut à peu près ce que valent en théologie les raisons de convenance : les raisons de convenance sont bonnes pour étayer, pour illustrer une doctrine déjà certaine par ailleurs, certaine de par la révélation divine ; bonnes encore pour rendre plus sympathiques, plus croyables les vérités de notre foi à ceux qui n'y croient pas encore ; mais elles restent absolument insuffisantes pour établir la vérité d'un dogme qui ne nous serait pas auparavant connu comme révélé de Dieu.

Là où nous n'avons pas à compter avec ces suppléances d'un autre ordre, la beauté d'une doctrine n'est pas à alléguer comme argument en faveur de sa vérité. La beauté d'une hypothèse, en physique, en chimie, en physiologie, ne prouve absolument rien tant que des expériences ou des calculs positifs ne sont pas venus faire la démonstration. Il n'en va pas autrement en philosophie ; et il n'en ira pas autrement tant que nous serons en ce monde, tant que devant nos yeux infirmes le beau ne sera pas nécessairement un aspect du vrai, tant que les aspirations plus ou moins confuses de la sensibilité et de l'imagination viendront semer de tant d'écueils la route du beau, tant que la sensibilité et l'imagination seront exposées à entrer en conflit avec l'intelligence.

V. — C'est par l'intelligence que nous allons au vrai ; et quand on nous redit qu'il y faut aller avec toute son âme, c'est là une formule très belle sans doute et riche d'un très beau sens, mais vague et décevante si on veut la prendre rigoureusement et l'ériger en axiome de méthodologie (ce que Platon n'avait certainement pas prévu que l'on ferait) : formule qui se justifie en ce sens qu'il ne faut pas que d'aucune des facultés de l'âme surgissent des obstacles en travers du labeur de l'intelligence ; il ne faut pas que la sensibilité ou l'imagination soulèvent des nuages entre l'intelligence et la vérité ; il faut que la sensibilité et l'imagination se maintiennent dans cette netteté, dans cette pureté morale dont l'intelligence a besoin pour s'exercer sans entraves. Mais, de la part de la sensibilité et de l'imagination, c'est là une coopération proprement négative, œuvre de déblaiement, de préparation : le véritable travail reste essentiellement œuvre de l'intelligence.

Et c'est ce qui fait, pour le dire en passant, la sûreté souveraine de la méthode scolastique. Les scolastiques vont à la vérité avec leur intelligence ; ils éliminent par principe tout autre point de vue, tout artifice d'onction ou d'élégance qui serait de nature à flatter la sensibilité ou l'imagination, à les entraîner, à les laisser entrer en ligne de compte. Les modernes, quand ils parlent d'aller à la vérité avec toute leur âme, ils n'excluent pas sans doute l'intelligence ; mais quel large appel ils font aux facultés inférieures où le subjectivisme peut s'épanouir tout à son aise, ou même, s'il s'agit de philosophie religieuse en particulier, à ces facultés obscures, inconscientes, subconscientes, qui sont à leurs yeux le théâtre ou l'organe aveugle de ce qu'ils décorent du nom d'expérience religieuse, d'intuition, etc. ! Pour les modernes, la vérité est subjective, elle est dans le sujet, elle vient du sujet, c'est le sujet qui la fait ; et c'est pourquoi ils mettent en œuvre, pour la tirer au jour, ce qu'il y a de plus subjectif, de plus personnel en nous. Pour les scolastiques, la vérité est objective ; la vérité, ce n'est pas nous ; elle est hors de nous ; pour y atteindre, il faut nous débarrasser de tout ce qui serait subjectif, de tout ce qui, étant subjectif, s'interposerait entre elle et nous et risquerait de la voiler. Tout pour la vérité, tout pour l'objet, rien pour le sujet. Le procédé scolastique repose essentiellement sur la non-intervention du moi dans la recherche de la vérité. Pour le scolastique, les impressions personnelles du sujet pensant n'existent pas, c'est-à-dire elles ne comptent pas. Le danger qu'il s'agit avant tout d'écarter, c'est de considérer l'objet à travers nos états subjectifs. Et c'est ce qui explique que les éléments auxquels la littérature moderne s'attache avec le plus d'avidité, restent

absolument étrangers à l'exposition scolastique : pas d'étalage du moi !

Cela c'est de la théorie sans doute, c'est un idéal ; et quand on définit ainsi la méthode scolastique, ce n'est certes pas à dire que tous les scolastiques y aient réussi pleinement. Ah ! qu'il s'en faut ! Les scolastiques étaient hommes ; et beaucoup d'entre eux ont porté leur hommerie dans la recherche de la vérité ; beaucoup, au lieu d'aller droit à la vérité, se sont attachés au sens propre ; beaucoup ont dévié de la méthode. Mais la méthode du moins restait là ; et il y avait chance qu'on y revînt. Tandis qu'aujourd'hui c'est notre vice lui-même, c'est le subjectivisme qu'on érige en méthode !

La méthode scolastique, ainsi entendue, suppose évidemment que l'on aime la vérité d'un amour absolument pur et désintéressé, dégagé de toute préoccupation personnelle, de tout sens propre, d'un amour qui va jusqu'à l'abnégation héroïque, jusqu'à la sainteté. Croit-on que les scolastiques n'auraient pas pu faire de la littérature, de la poésie, de l'éloquence, tout aussi bien que nos modernes ? Songez aux hymnes de saint Thomas ou à ses sermons : la langue humaine a-t-elle jamais trouvé accents plus chauds, plus pénétrés de tendresse et de poésie divine ? Tous ces grands docteurs étaient poètes et orateurs, mais quand il le fallait, quand il s'agissait de toucher les cœurs, de les préparer, de déblayer le sanctuaire où Dieu devait les rencontrer. Hors de là, ils sacrifiaient volontairement ces trésors de sensibilité et d'imagination dont leur âme débordait, mais qu'ils savaient n'être pas les instruments destinés par Dieu à l'acquisition de la vérité. C'est là un sacrifice très beau, et que nous ne saurions trop admirer, surtout quand nous voyons combien nos modernes en sont éloignés : si beaucoup d'esprits ont aujourd'hui tant d'aversion pour la scolastique, la source profonde en est là, dans les exigences d'une méthode qui suppose un tel sacrifice de l'amour-propre et du sens propre.

Et, partant de cette idée, il serait aisé de mettre en lumière l'efficacité de la méthode scolastique, non pas seulement en vue de l'acquisition de la vérité, mais aussi pour entretenir et développer, dans le cœur de ceux qui s'y donnent, l'esprit d'humilité et d'abnégation.

VI. — Voilà donc Taine voué au panthéisme, parce qu'il a trouvé que le panthéisme est « l'opinion la plus nouvelle et la plus poétique. » Ce lui est un éblouissement. Dès lors, la métaphysique lui paraît « intelligible et la science sérieuse. »

> J'arrivai, à force de chercher, à une hauteur d'où je pouvais embrasser tout l'horizon philosophique, comprendre l'opposition des systèmes, voir la naissance des opinions, découvrir le nœud des divergences et la solution des difficultés. Je sus ce qu'il fallait examiner pour trouver le faux ou le vrai. Je vis le point où je devais porter toutes mes recherches. Je possédais d'ailleurs la méthode ; je l'avais étudiée par curiosité et amusement. Dès lors je me mis avec ardeur au travail ; les nuages se dissipèrent ; je compris l'origine de mes erreurs ; j'aperçus l'enchaînement et l'ensemble.

Comme ce perpétuel étalage de son *je* serait choquant, si l'on ne se rappelait la profonde candeur de cette âme, si l'on ne réfléchissait que cet orgueil est fait surtout de naïveté, d'inexpérience ! C'est l'orgueil de l'enfant, ou plutôt la joie de l'enfant qui s'imagine à tout instant avoir découvert l'Amérique. — Taine achève ainsi :

> Aujourd'hui, j'expose ce que je crois avoir trouvé ; mais, en ce moment même, *je prends l'engagement de continuer mes recherches, de ne m'arrêter jamais, croyant tout savoir*, d'examiner toujours de nouveau mes principes ; c'est ainsi seulement qu'on peut arriver à la vérité.

Pourquoi, dans ce labeur incessant, dans cette marche sans arrêt vers la vérité, pourquoi n'est-il pas arrivé au christianisme ? Quelle attitude a-t-il prise devant le christianisme ? Quelle figure lui a-t-il faite ? — C'est ce que nous nous demanderons dans la prochaine Causerie.

VII. — Sur les origines du DIES IRÆ, notes de M. Amédée Gastoué, membre de la Commission pontificale du plain-chant. *(Etudes franciscaines*, octob. 1908). Le DIES IRÆ est unanimement reconnu comme étant d'origine franciscaine ; très probablement il est l'œuvre d'un des premiers et des plus chers disciples de saint François, Fr. Thomas de Celano, qui l'aurait écrit vers la fin de sa vie, entre 1255 et 1259 environ.

Entre l'œuvre du XIII^e^ siècle, telle qu'elle se présente à nous dans trois manuscrits de l'époque, et notre prose actuelle, deux sortes de différences :

1° Quelques variantes :

> Tuba mirum *sparget* sonum...
> Judex ergo cum *censebit* (ms. de Naples)...
> Qui *salvando* salvas gratis...
> Quærens me sedisti *lapsus*...
> Flammis acribus *astrictis*.

La variante *censebit* du *Judex ergo* fournit un sens très riche, si l'on admet que l'auteur a pris ce mot *censeo* du vocabulaire de la magistrature romaine : *censere*, c'était l'office propre du *censor* (la troisième des grandes magistratures romaines, après le consulat et la préture) : le *censor*, c'était le magistrat chargé du *cens*. *Censere* a signifié d'abord *compter*, faire le dénombrement, le « recensement » : le *censor* faisait le recensement des citoyens romains, notant (censurant) les actes qui blessaient la moralité et l'ordre public, — le recensement ensuite des sénateurs *(lectio senatus)*, et ceux dont il avait omis les noms étaient « censés » exclus du Sénat, — le recensement ou revue des chevaliers *(recognitio equitum)*, et ceux qu'ils déclaraient déchus de leur cheval *(equum adimere)* étaient relégués sur la liste des Cérites et privés du suffrage. (A partir d'Auguste, ce furent les empereurs eux-mêmes qui furent revêtus de la censure).

2° Les deux dernières strophes *Lacrimosa* et *Pie Jesu* ne semblent pas avoir fait partie du texte

primitif. On en pourrait alléguer d'abord une preuve de critique interne : l'absence de cohésion entre cette fin et ce qui précède, et, par contraste, l'unité parfaite de la pièce jusqu'au *Gere curam mei finis :* à ce vers, le sens est absolument achevé, et il a bien l'air d'une conclusion.

De plus, la versification du *Lacrimosa* est autre que celle des strophes précédentes ; autre encore celle du *Pie Jesu.*

Le *Pie Jesu* manque dans le plus ancien des manuscrits connus, le célèbre bréviaire dit « de Sainte-Claire » (du trésor de St-Damien à Assise). Le *Lacrimosa* ne manque nulle part; mais nous avons, pour conclure qu'il n'est pas de Thomas de Celano, un fait beaucoup plus probant que ne serait son absence de quelques manuscrits : c'est sa présence dans un manuscrit qui est du XIIe ou peut-être du XIe siècle, antérieur par conséquent de quelque cent ans (ou plus) à la composition du DIES IRÆ.

Ce ms., c'est le 12 042 de la B. N. de Paris, provenant de l'abbaye de St-Maur-les-Fossés. Il nous donne (de même que son congénère le ms. 12.041), au cours de l'office des funérailles, le répons *Libera me* avec un grand nombre de versets. On sait l'origine de ce *Libera :* il était, dès la fin du Xe siècle ou le commencement du XIe, chanté après l'absoute, sur le trajet de l'église au cimetière, ou pour les processions en mémoire des défunts. Suivant que le trajet était plus ou moins long, on avait ajouté aux trois versets originaux : *Tremens, Dies illa, Quid ego* (ou *ergo),* une suite de chants divers, versets composés dans la même forme, comme le *Dum veneris* intercalé depuis dans le répons, comme des strophes empruntées à des proses, tel l'*Audi tellus,* et d'autres encore.

Or, parmi les versets donnés par nos manuscrits de St-Maur (dont l'un est du XIIe ou XIe siècle), se trouve celui-ci : *Lacrimosa dies illa — qua resurget ex favilla — judicandus homo reus — pro peccatis parce Deus.*

Il est donc antérieur, et de beaucoup, à Thomas de Celano. L'œuvre de Thomas de Celano prenait fin avec la belle strophe *Oro supplex et acclinis,* conclusion normale du DIES IRÆ.

D'où vient cependant l'addition de ce verset à une séquence du Missel ? C'est que le DIES IRÆ n'était pas originairement une séquence ou une prose de la Messe. Tout comme le STABAT MATER, c'était un *rythmus,* un *planctus,* une suite de *versus,* une sorte de prose si l'on veut où l'emploi de phrases mélodiques répétées deux à deux permet de retrouver des caractères de la séquence. Mais sa fonction primitive n'a point été d'être chanté comme séquence : la séquence, c'est la « suite » de quelque chose, le développement littéraire et musical d'une phrase préexistante, ordinairement celle de l'*Alleluia* de la Messe : or, la Messe des morts n'a jamais eu d'*Alleluia,* ni d'autres morceaux donnant prétexte à séquence.

Le DIES IRÆ a été, à l'origine et dans la pensée de son auteur, un développement du *Libera* (en fait, le manuscrit du Missel franciscain de la Bibl. royale de Naples, contemporain de notre prose, le place *à la suite de l'absoute).* Le *Dies iræ* est la paraphrase, mais par un poète incomparable, des versets du grandiose répons, comme il est aisé de le constater :

PROSE	VERSETS du *Libera*
Dies iræ, dies illa, Solvet seclum *in favilla.*	(℣ 1 ou 2, suivant les mss) : *Dies illa, dies iræ...* Lacrimosa *dies illa,* qua resurget *ex favilla.*
Quantus *tremor est futurus,* Quando judex est *venturus,* Cuncta stricte *discussurus.*	(℣. 2 ou 1) : *Tremens factus sum... dum discussio venerit,* atque *ventura* ira...
Judex *ergo* cum sedebit... *Quid sum miser* tunc *dicturus...* Cum *vix justus* sit securus ?	(℣ 3) : *Quid ego* (ou *ergo) miserrimus, quid dicam...* ante tantum Judicem ? (℣ 4) : *Vix justus* salvabitur, et *ego miser.* .
Qui salvandos *salvas* gratis... *Redemisti* crucem passus.	(℣ 5) : *Qui* venisti *redimere,* perpetim veni *salvare.*

Rien d'étonnant, dans ces conditions, qu'on ait chanté le *Dies iræ* à la suite du *Libera,* comme prose de répons (cela se faisait souvent en ce temps-là : notre *Inviolata,* prose du répons *Gaude Maria,* en est l'exemple classique) : dès lors, que le *Lacrimosa* l'ait suivi, c'était dans l'ordre.

Et la musique enfin, — « définitive en l'espèce, puisqu'il s'agit d'un chant, » — confirme cette conclusion : tout l'essentiel du *Dies iræ,* dès le début de la mélodie, se retrouve dans le *Libera :* — le premier vers de la prose est identiquement celui de la phrase correspondante du répons *Dies illa* (sauf une broderie de deux notes sur les syllabes *es* et *i* de *dies iræ* du répons ; — le second vers de la prose *(solvet...)* répond d'assez près à la fin du même verset (mélodie des paroles *dies magna et amara valde) ;* — la mélodie du troisième vers est presque note pour note celle de la fin du verset du répons *Quid ego.* — Quant au second motif de notre prose, celui du *Tuba mirum,* il est substantiellement bâti sur le même thème que *judicare* du verset *Dum veneris* et *judicandus homo reus* du verset *Lacrimosa* du répons. — Enfin, le troisième motif, celui du *Liber scriptus,* est normalement déduit des autres.

Et ces trois motifs du *Dies iræ,* une fois ainsi constitués sur les motifs correspondants du *Libera,* au lieu d'être suivis de mélodies nouvelles sur les strophes suivantes (ainsi qu'il arrive dans les séquences), sont reproduits une seconde fois, à partir de *Quid sum miser :* nouvelle preuve que l'intention du poète et du musicien (probablement le même personnage) s'est fidèlement attachée au modèle qu'il développait. — Une troisième fois enfin, les mélodies se reproduisent dans le même ordre, à partir de *Qui Mariam :* mais cette fois la troisième phrase n'est plus répétée, et forme la conclusion de ce magnifique ensemble.

VIII. — *Credo quod Redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum, et in carne mea videbo Deum Salvatorem meum : quem visurus sum ego ipse...*

Ce répons du Ier Nocturne de l'Office des Morts est tiré, comme on sait, de Job, XIX, 25-27 (leçon VIII du même Office) :

Scio enim quod Redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum ; et rursum circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum meum. Quem visurus sum ego ipse, et oculi mei conspecturi sunt, et non alius : reposita est hæc spes mea in sinu meo.

C'est là la traduction de saint Jérôme. Elle est très claire, d'une clarté éblouissante. Saint Jérôme lui-même *(Adv. Joannem Hierosolymit.* 30) souligne la singulière précision de ce texte : — « Que peut-on trouver de plus clair ? demande-t-il. Personne depuis la venue du Christ n'a parlé plus ouvertement de la résurrection que cet homme, qui est venu avant le Christ. » En effet, ni le Sauveur, ni saint Paul prêchant la résurrection des morts n'ont l'équivalent de la formule hiéronymienne : *in novissimo die... rursum circumdabor pelle mea.*

La question est de savoir si le saint homme Job s'est exprimé avec cette précision, et si la Vulgate hiéronymienne rend exactement le texte hébreu.

Question très controversée, comme on sait. Un nouvel et complet exposé vient d'en être fait par M. Vidal (Saint-Louis des Français, Rome) dans *Revue du Clergé français,* 1er février et 15 mars 1909.

1° Le texte hébreu massorétique ne fournit pas d'élément décisif de solution : il se prête en effet à deux lectures, tout à fait contraires. La 1re lecture exclut l'idée de résurrection aussi bien que l'idée de guérison, de restauration temporelle du saint patriarche, et ne retient que le motif de la vision de Dieu, *hors du corps* (ainsi Renan, les deux Delitzsch, et quelques catholiques, qui essaient par ailleurs de reconstruire en un sens plus orthodoxe le texte original). — La seconde lecture, communément admise jusqu'à nos jours, inclut au contraire l'idée, ou de résurrection, ou tout au moins de guérison et de restauration temporelle : ce qui fait qu'à son tour elle a donné lieu à deux interprétations : les uns y entendant le retour du lépreux à la santé et à la prospérité après la théophanie du chap. XXXVIII, les autres, la résurrection de Job et la vision béatifique à la fin des temps.

Ce n'est donc pas, en l'état actuel des choses, sur le texte hébreu qu'il faut compter pour résoudre la difficulté, puisque c'est lui au contraire qui l'a provoquée.

2° L'examen intrinsèque du livre « amène à exclure l'idée de résurrection, au moins comme doctrine bien comprise et pratique. » L'objet du livre, en effet, est de résoudre l'éternelle énigme : Pourquoi le juste est-il sujet aux tribulations et aux souffrances de cette vie ? Or, à la question ainsi posée, il semble que la réponse tout obvie devrait être d'en appeler à la vie future, aux sanctions de la vie future, à la résurrection préalable. Au lieu de cela, on remarque que ces idées « n'ont eu aucune influence dans l'élaboration de la discussion et qu'elles sont absentes de la leçon pratique, non moins que des enseignements théoriques de l'ouvrage. On en conclut, sinon qu'elles étaient hors de l'horizon habituel de l'auteur, et du héros, du moins qu'elles ne leur étaient point très familières, et, en tout cas, qu'ils n'y voyaient pas une solution possible du problème en discussion. »

De plus, et dans l'opinion de ceux qui veulent voir l'idée de résurrection clairement exprimée par notre verset, « que penser d'un auteur dramatique qui, parvenu au centre de sa pièce, mettrait dans la bouche d'un de ses personnages une idée capitale (celle de la résurrection), qui serait la seule clé possible du dénouement, et qui continuerait ensuite sa pièce, comme si de rien n'était, pour aboutir à une conclusion incomplète et terne ? C'est pourtant ce que l'auteur de Job aurait fait en l'occurrence. — Si l'on entreprend de faire les mêmes expériences sur le concept de guérison et de restauration terrestres, on remarquera que le même contexte doctrinal qui exclut l'idée de résurrection ne répugne pas à celle-ci, qui reçoit, au contraire, son actuation dans l'épilogue. On verra surtout que les divers motifs du célèbre fragment dont la lecture est acquise trouvent un écho fidèle dans les péripéties du dénouement, et que la correspondance de ce dernier avec le même passage serait parfaite, si le distique délabré s'interprétait dans le sens d'une espérance temporelle. »

Ce n'est donc pas l'étude du contexte qui nous autorisera à conclure que le texte exprime l'idée de résurrection. Sera-ce 3° l'étude de la *tradition textuelle ?*

Celle-ci s'étend sur une période de six siècles, des Septante (IIe siècle avant Jésus-Christ) à saint Jérôme, en passant par la Peschitto (IIe siècle probablement après Jésus-Christ) et le Targum chaldéen (peut-être antérieur à Jésus-Christ).

Or, à l'origine du moins, elle n'est pas claire du tout en faveur de la résurrection future Les Septante primitifs traduisent : « — Je sais qu'il est éternel, celui qui doit me délivrer, *restaurer sur la terre ma peau qui souffre cela* » : cela s'entend fort bien, dit M. Vidal, de la guérison de l'éléphantiasis qui ronge la peau de Job. — Même ambiguïté chez les traducteurs syriaque et chaldéen. — D'où il semble que l'on peut conclure que le texte hébreu qu'ils ont eu sous les yeux ne leur a pas paru très clair : autrement leur traduction l'aurait fait sentir.

D'autre part, et 4° la *tradition exégétique* de l'Eglise offre, dès l'origine, des points d'appui solides à l'interprétation eschatologique du verset de Job : ainsi, dès le Ier siècle, saint Clément pape, ayant à défendre le dogme de la résurrection contre des chrétiens de Corinthe qui avaient peine à l'admettre, se réfère de mémoire à Job, qu'il traduit ainsi : ἀναστήσεις τὴν σάρκα μου, *tu ressusciteras ma chair* (au lieu de : *ma peau) qui souffre*

cela (I Clem. XXVI, 5) ; et sa lecture pénètre dans quelques manuscrits d'origine orientale (dans le sinaïtique et l'alexandrin : ἀναστῆσει δέ μου σῶμα, *il ressuscitera mon corps*, — au lieu de : ἀναστῆσει τὸ δέρμα μου, *il ressuscitera ma peau).*

Saint Clément a été suivi, dans cette interprétation, par Origène, saint Cyrille de Jérusalem, saint Epiphane ; — mais le reste des Pères grecs, en général, quand ils parlent de la résurrection, n'invoquent pas Job : ainsi saint Justin, saint Irénée, Tatien, etc. ; saint Jean Chrysostome dit même *(Hom. XXXIIIe sur saint Matthieu,* écrite vers l'an 390) que Job ne savait rien de clair sur le royaume du ciel et sur la résurrection.

Et en Occident, les Pères antérieurs à saint Jérôme n'invoquent pas, eux non plus, le témoignage de Job. La version latine préhiéronymienne (IIe siècle), *super terram resurget cutis mea,* est loin encore de la clarté de saint Jérôme.

Mais tout cet appareil scientifique du XXe siècle ne saurait prévaloir contre une tradition qui a pu avoir ses incertitudes et ses hésitations mais dont la clarté n'a cessé cependant d'aller grandissant jusqu'à la pleine lumière de la version de saint Jérôme. — Et c'est en ce sens que conclut M. Vidal :

Il est bien vrai, dit-il, que l'idée de résurrection peut paraître étrangère au dessein, au contexte et à l'économie interne du livre ; il est vrai qu'elle est sans attache avec les pensées *ordinaires* du patriarche. Mais ces constatations faites, croit-on avoir épuisé toutes les hypothèses et toutes les possibilités ? J'estime qu'il y a place encore pour la conclusion que voici.

L'idée de résurrection a existé dans ce texte mystérieux — comme dans la conscience de Job — à l'état de germe du dogme encore imparfaitement connu et sans valeur pratique : beaucoup moins à l'état de concept défini que sous forme de sentiment confus d'une réalité difficile à définir, mais seule capable de satisfaire les exigences relevées d'une âme très unie à Dieu, épurée et anoblie par la souffrance surnaturalisée par la grâce. — L'angoisse éprouvée par Job est si vive, le besoin qu'il a de Dieu est si intense, que les biens et le bonheur terrestres ne sauraient le satisfaire entièrement. Il y a dans sa conscience exquise un appel des choses divines, qui, sous l'action de la grâce et de la douleur, a spiritualisé ses aspirations et provoqué les espoirs bienheureux. La lumière révélatrice survenant alors a projeté sur son intelligence un rayon de l'éternelle vérité.

Sa vision s'est, dès lors, présentée à lui *comme un tableau à double plan :* le premier tout terrestre, tout matériel : il verra Dieu et recouvrera son corps et son bonheur perdus ; — le deuxième, dans lequel, par delà les bornes étroites de l'horizon coutumier, les réalités prochaines se prolongeaient indéfiniment : la vision de Dieu et la restauration du corps apparaissaient, par la vertu de la foi subitement éclairée, perpétuées et sublimisées dans une vie meilleure.

Ainsi, certains prophètes, prêchant l'imminence du jour de Iahvé, les terreurs du jugement de Dieu sur Israël et la restauration de la nation, agrandissent indéfiniment leur perspective, et d'un seul regard plongent jusqu'aux temps lointains du royaume messianique et même jusqu'à ceux, encore plus reculés et plus mystérieux, des grands événements eschatologiques...

Dom Calmet s'exprime ainsi sur ce point : « Si l'on dit, avec quelques interprètes, que Dieu, dans ce moment, lui révéla son rétablissement futur en santé, et son retour dans ses biens, et dans sa première prospérité ; et que c'est ce qu'il veut marquer ici : je ne m'y opposerai pas, pourvu qu'on avoue aussi qu'en même temps Dieu lui découvrit une chose infiniment plus importante, et qu'il exprime d'une manière bien plus précise, qui est sa propre résurrection. »

Ce que le saint Patriarche n'a fait qu'entrevoir, l'exégèse juive et surtout la chrétienne, mieux informées, l'ont fixé en une doctrine ferme. Ce qui dans l'esprit de Job se trouvait un peu confondu s'est démêlé clairement dans ceux des lecteurs et des interprètes du livre. La tradition a prêté son information riche et lumineuse à l'expression plus nette de la vérité. Du germe initial elle a fait sortir petit à petit une pousse qui, surtout par l'œuvre de saint Jérôme, est devenue l'arbre traditionnel. L'interprétation matérialiste a été écartée, le premier plan des visions de Job, négligé, et, comme dans les prophéties qui annoncent plusieurs événements en perspective, c'est le plus important qui a absorbé l'attention de la tradition.

La tradition a eu raison de reconnaître un des éléments de son trésor doctrinal dans cette précieuse parcelle. Faut-il s'étonner et surtout regretter qu'elle ait été portée à la mettre en relief, et que par ses interprétations généreuses, elle ait dressé une image parfaite là où il n'y avait primitivement qu'ébauche rudimentaire ?

IX. — La *Revue Augustinienne* du 15 avril donne sur M. Paul Thureau-Dangin, l'historien de l'Angleterre catholique du XIXe siècle, une note qui doit retenir l'attention : — « M. P. Thureau-Dangin, dont nous ne voulons contester ni le mérite ni le labeur fécond, est de ceux qui plaisent aujourd'hui aux protestants de France. Le doit-il à son seul talent, ou au sujet qu'il a traité, ou à la méthode et à l'esprit qu'il a apportés dans son œuvre ? Il est fort délicat de le déterminer. »

Toujours est-il qu'une revue protestante qui, sous ses formes doucereuses, est des plus perfides, *Foi et Vie,* consacrait récemment (1er janvier 1909) un éloge sans restriction à ce qu'elle appelait son « aspiration libérale », son « modernisme » ; et M. Raoul Goût (l'auteur d'une récente thèse de théologie protestante sur Newman) rapportait ainsi un entretien qu'il avait eu avec l'historien catholique :

Si, comme je l'espère de toute mon âme, le malentendu est un jour dissipé entre la religion et la pensée moderne, dit M. Thureau-Dangin à M. Goût, ce sera suivant les directions newmaniennes : *credo in Newmanum.* J'ai foi en l'avenir du newmanisme. Cette influence, soyez-en persuadé, n'est encore qu'à son début. Elle s'étendra et sera l'un des faits importants de l'histoire du catholicisme au XXe siècle. ...Maintenant, je ne vous cacherai point que je n'approuve pas entièrement l'attitude de quelques modernistes newmanisants. Avez-vous lu certaine lettre confidentielle à un professeur italien ? C'est la volatilisation à peu près complète du dogme. Tout cela fait à bonne intention, je veux bien. Mais ces témérités sont fâcheuses, regrettables. *Je distingue parmi les modernistes :* il en est dont les travaux ont ouvert des voies plus accessibles ; il en est qui poussent trop loin, et *le plus grand tort de ces derniers est d'avoir compromis* — momentanément — *l'œuvre des premiers.* Il en résultera dans le mouvement, non un arrêt, mais un retard. Le mouvement reprendra, en se dégageant de tout ce qui s'y était mêlé de tumultueux et d'excessif... Ce n'est pas la première fois que les modérés se trouvent, pour un temps, écrasés entre les ultras... Nous vivons à une époque où les vues

extrêmes sont seules en faveur et où un homme qui n'est pas extravagant est considéré comme un traître.

Et M. Goût vient ensuite nous qualifier M. Thureau-Dangin d' « historien qui ne sort pas de sa réserve pour ratiociner ou moraliser, qui ne s'égare pas dans les halliers de la théologie et qui n'a garde de choir dans la mare aux grenouilles de la controverse ! » — Que serait-ce donc si M. Thureau-Dangin était sorti « de sa réserve ? » et ces vues sur l'avenir du modernisme, sur les « extravagances » de ceux qui suivent une voie plus droite ou tout au moins plus claire que la sienne, qu'est-ce donc, sinon « s'égarer dans les halliers de la théologie ? »

M. H. Brémond a écrit *(Annales de philosophie chrétienne*, janv. 1908, la revue de M. Laberthonnière), que l'expansion du newmanisme en France date du jour « où un historien de race (M. P. Thureau-Dangin) entreprit de raconter la *Renaissance catholique en Angleterre.* » M. Thureau-Dangin n'a point vu si loin sans doute, quand il a entrepris son travail. Malheureusement il n'est pas tout à fait innocent de l'influence que lui attribue M. Brémond. Le newmanisme est un des éléments les plus séduisants, les plus dangereux, du modernisme. Il est superflu d'ailleurs de rappeler que le newmanisme n'est pas de Newman ; et Newman aurait désavoué ces newmaniens de France, dont M. Brémond est « le premier » [1], avec autant d'énergie que l'a dû faire il y a quelques années l'archevêque de Westminster.

L'œuvre de M. Thureau-Dangin a été très lue, faute d'un autre travail d'ensemble. Mais il est à souhaiter qu'elle soit bientôt remplacée. L'auteur a été appelé l'année dernière (printemps de 1908) à donner, à l'Institut catholique de Paris, une série de conférences « apologétiques » sur le même sujet. Il vient de les réunir en volume, *Le Catholicisme en Angleterre au XIX^e siècle* (in-16 de 257 p., 3 fr. 50, Paris, Bloud). Il n'y veut être qu'un « historien » ; mais, pour écrire l' « histoire » du mouvement d'Oxford, l'histoire de vies comme furent les vies de Newman ou de Manning, un peu de théologie n'eût pas été superflu — de cette théologie dont tout à l'heure il avait l'air de fuir les « halliers ». Sa pensée y eût gagné en netteté et en vigueur : mais peut-être ce que nous lui demandons lui eût-il paru « extravagances. » Son libéralisme s'affiche, dans ce recueil de Conférences, en couleurs moins crues que dans son grand ouvrage ; mais on ne le perçoit que trop cependant, sous la pâleur ou le vague de ses manières de dire. — Voir, p. 137, p. 144, sa définition des deux « tendances », libérale et antilibérale : comme il est clair que ses sympathies vont à l'école libérale, qui se demande mollement « s'il n'y avait pas là seulement un *malentendu* », tandis que les tenants de l'autre école ne voient « dans l'inquiétude des esprits, qu'une raison d'affirmer *tout ce qui contredisait le plus directement* ce qu'ils jugeaient être une révolte orgueilleuse de la pensée moderne... (Manning) se faisait un *devoir de conscience et un point d'honneur* d'affronter les préjugés de ses compatriotes en leur présentant *ce qui les heurtait le plus* dans les thèses ultramontaines ». Non, Manning ni les autres ne visaient pas à « heurter le plus directement » les esprits de leurs compatriotes ni de qui que ce soit : le tout était, pour eux, d'affirmer dans sa pureté et son intégrité la vérité catholique : et voilà ce que l'école libérale, dont M. Thureau-Dangin est un des obstinés tenants, n'a jamais su ou voulu faire.

X. — En même temps que disparaissent un peu de tous côtés les revues modernistes en France, en Italie, en Allemagne *(Die Renaissance*, et *Das zwanzigste Jahrhundert)*, — et jusqu'en Amérique *(The New York Review*, inaugurée en 1905 parmi des promesses de grand avenir, célèbre par la collaboration de M. Turmel, disparue à la fin de 1908), — on annonce en Italie la fondation de deux Revues nouvelles, qui promettent d'être excellentes :

Rivista di filosofia neo-scolastica, trimestrielle, paraît en fascicules de 125 à 150 p., 8 fr. par an pour l'Italie, 9 fr. pour l'étranger, via del Corso, 3, Libreria editrice fiorentina (le premier n° a paru en janvier de cette année : elle se propose de marcher en union étroite avec l'excellente *Revue néo-scolastique* de Louvain : même programme ; plusieurs professeurs de Louvain doivent collaborer à la revue italienne) ;

Et : *Rivista di apologia cristiana*, Trévise, via Convertite, 2, mensuelle, paraît en fascicules in-8 de 96 p., 12 fr. par an pour l'Italie, 18 fr. pour l'étranger (paraît depuis novembre 1908 : annonce doctrine ferme et esprit apologétique solide).

De plus, la *Rivista delle Riviste*, un instant gênée par la défection de son directeur le chanoine Sforzini (passé au protestantisme), reprend avec une ardeur nouvelle et une parfaite intégrité de doctrine sa publication mensuelle.

XI. — Le P. Exupère *(Etudes franciscaines*, avril 1909) étudie, à un point de vue spécial et fort intéressant pour l'apologiste, le Sermon sur la Montagne [1]. Il y veut montrer l'affirmation de la

[1] C'est M. Brémond qui, parlant de la *Grammar of Assent* de Newman, dit que ce livre « est pour plusieurs d'entre nous, et sera plus encore, pour les générations prochaines, ce que la *Somme* de saint Thomas et le *Discours sur la Méthode* furent pour les générations précédentes. » (*Newman*, par H. Brémond, t. II, *Psychologie de la Foi*, p. 8).

[1] Voir, du même auteur, *De l'esprit dans lequel les chrétiens doivent étudier les Saints Livres*, Conférence donnée au Grand Séminaire de Bayonne *(Etudes franciscaines* de mai 1909) :

« Il y a quelque temps, y dit le P. Exupère, j'eus à m'occuper du Sermon de N.-S. J.-C. sur la Montagne. La première constatation que je fus obligé de faire, fut que je n'avais jamais bien compris cette partie si capitale de l'Evangile, moi qui ai tant prêché et qui ai déjà un pied dans la tombe ; et j'ai la réputation d'être au nombre des prédicateurs qui parlent le plus de N.-S. et

Divinité de Jésus-Christ, la révélation, par le Sauveur, de sa divinité :

« Il fallait, dit-il, que la parole de Jésus-Christ produisît sur l'âme de ceux qui l'entendaient l'effet produit sur saint Thomas par l'attouchement des plaies du Ressuscité; il fallait qu'après avoir entendu la parole de l'homme, la foule ne pût s'empêcher de dire : Mon Seigneur et mon Dieu ! »

C'est ce dessein que le Sauveur a réalisé dans son Discours :

Il le réalisa avec une adresse qui fait de ce sermon, à ce point de vue, un chef-d'œuvre inimitable, et qui jamais ne sera assez admiré et loué. Tout le discours va à ce but : faire comprendre et accepter la foi en sa divinité ; mais il y va de manière à ne heurter aucune idée religieuse légitime à quelque égard, aucun préjugé même. Il efface doucement, lentement, des âmes. ce qui en elles est faux ou incomplet, ce qui en elles est plus ou moins ténébreux, et il l'efface en distillant en elles une lumière douce, sagement progressive, jusqu'à ce qu'enfin il fasse resplendir la vérité tout entière, aussi éclatante que le soleil, mais attendue dans cette splendeur même par des âmes préparées à la recevoir.

Ce que le Sauveur venait apporter à cette multitude, c'était la connaissance du vrai Dieu et de son Envoyé : *hæc est vita æterna*, etc... Or, le vrai Dieu était connu déjà en Judée, et il était relativement facile de le faire connaître et aimer davantage : mais comment révéler à ce peuple que l'Envoyé de Dieu est Dieu comme Celui qui l'envoie, Dieu comme son Père, Fils de Dieu comme il est fils de l'homme ?

La multitude croyait en Dieu ; mais la foi en un seul Dieu, si elle n'est pas complétée par la foi en la pluralité des Personnes, est un obstacle presque invincible à la foi en l'Incarnation du Verbe. Or, s'il est probable que le mystère de la Sainte Trinité a été connu et cru de l'élite religieuse du peuple juif, il est certain que cette connaissance en aucun temps ne fut générale. — Même l'attente messianique, loin d'enlever cet obstacle, l'avait plutôt fortifié, en s'altérant elle-même, en prenant le caractère charnel et temporel que l'on sait. — Enfin, accepter qu'un homme que l'on voit et que l'on entend est véritablement Dieu, n'était guère moins difficile pour ce peuple qu'il ne l'est aujourd'hui, pour un infidèle, de croire à la présence réelle.

Celui qui se serait laissé envahir par la pensée de vaincre ou de tourner de telles difficultés, de changer cette mentalité ou plutôt cette foi, incomplète sans doute mais vraie, aurait fait preuve de peu de sagesse et montré qu'il n'était pas même capable de comprendre que certains résultats ne se sont jamais trouvés, ne peuvent pas se trouver au bout de l'effort et de l'éloquence de l'homme. Mais ce qui est impossible à l'homme est facile à Dieu ; ce que l'homme ne pouvait pas, était l'objet même de la mission de Jésus-Christ. Son cœur qui veut si ardemment le salut de ce peuple est servi, pour le convaincre et lui donner la foi nécessaire, par une sagesse et une puissance qui n'ont pas de bornes : les paroles seront si sages et les miracles si éclatants, que la foi désirée naîtra alors sur la Montagne et ne mourra plus jamais sur la terre...

Le Sermon tout entier, depuis ce mot si dur à entendre pour des oreilles juives : *Bienheureux les pauvres*, jusqu'à l'assurance donnée à la fin à ceux qui croient et pratiquent la parole qui leur est dite, qu'ils ont bâti leur maison sur un roc inébranlable (Matt., VII, 25), — tout respire un ton d'autorité, et d'autorité personnelle, une indépendance que nul n'avait jamais employée et que personne n'emploiera plus jamais. C'est une impression confuse, je le veux bien, mais réelle et constante, de la divinité de celui qui parle ; elle émane de toutes les sentences, de tous les mots, de toutes les syllabes. Ces mots, ces sentences ont chacune leur signification propre et leur sens différent ; mais la forme dont elles sont revêtues, la manière dont elles sont exprimées, donne toujours la même impression d'autorité divine, et non déléguée, de celui qui parle. Je ne dirai pas que la multitude eut une intelligence absolument claire de cette autorité divine, mais elle-même affirme qu'elle en avait le sentiment profond et qu'elle l'acceptait avec une joie pleine d'admiration : — « Or Jésus ayant fini ces discours, les peuples étaient ravis d'admiration ; car il enseignait comme ayant l'autorité et non comme les docteurs et les pharisiens. »

Cette impression confuse toutefois n'est pas la foi en la divinité de Jésus-Christ. Il y a plus dans notre Sermon. Sans heurter croyances ni préjugés de son auditoire, le Sauveur, avec une sagesse ineffable, leur dira des vérités qui obligeront à réfléchir, à deviner, à conclure, à désirer ce qu'il n'a pas dit encore : de manière que lorsqu'il prononce le mot définitif, la grande parole, les âmes soient prêtes à l'entendre, à la recevoir, à la croire avec amour. Et alors il la rive en quelque sorte à elles à jamais par les miracles les plus éclatants, accomplis en de telles circonstances qu'ils n'ont visiblement pour but que de confirmer cette foi.

Il proclame. par exemple, bienheureux ceux qui souffriront pour lui, *propter me* (Matt. v, 11) : bienheureux, car ils partagent le sort des Prophètes qui les ont précédés, et ils partageront leur récompense au ciel. Souffrir pour lui et à cause de son nom est donc chose d'égal mérite et digne de la même récompense que souffrir pour Dieu comme ont fait les Prophètes. C'est donc que Jésus ici se donne pour Dieu.

Un peu plus loin, v, 17, il dit qu'il est venu, non pour abolir la Loi, mais pour lui donner sa perfection. Ailleurs il dira : « J'ai été envoyé », quand il s'agira de faire entendre les relations entre les trois Personnes divines. Ici, ce qu'il s'agit de faire comprendre, c'est sa divinité, l'indépendance de

de son Evangile. J'eus honte, je l'avoue, et je m'humiliai. Mais il fallait faire la besogne annoncée et me mettre au travail. J'avais sous la main un commentaire moderne qu'on m'avait donné comme excellent : je voulus m'en aider. Quelle ne fut pas ma surprise en m'apercevant, non pas qu'il ne m'apprenait rien, mais qu'il ne disait à peu près rien non plus qui allât au but que je me proposais et qui était de donner à un auditoire pieux une idée aussi vraie et aussi propre à nourrir la vie chrétienne qu'il me serait possible !

« Quelquefois il m'offrait un mot hébreux, plus fréquemment quelques mots grecs ; d'autres fois, on m'apprenait ce qu'on avait dit en Allemagne du Sermon sur la Montagne... Je sentais qu'au lieu de l'intelligence des paroles de N.-S. que je cherchais, mon auteur m'apprenait pas mal de choses à côté... mais qui piquaient ma curiosité, cette curiosité de l'inutile qui est la concupiscence même des yeux et la mère de la dissipation. Au lieu de fortifier mon âme chrétienne, il ne fortifiait qu'une passion funeste.

« Je laissai là mon savant moderne et je pris les *Méditations* de Bossuet *sur l'Evangile*. Quelle différence, et pour moi quelle consolation et quelle joie !... »

sa divinité à l'égard de tout ce qui n'est pas Dieu même. Il est le Maître de la Loi, comme Dieu lui-même, et comme Dieu seul peut l'être : Matt. v, 21 : *Audistis quia dictum est antiquis... Ego autem dico vobis :* c'est Dieu qui avait « dit aux anciens » sur le Sinaï : Dieu seul pouvait parler avec cette indépendance vis-à-vis de la Loi du Sinaï. — Matt. v, 24 : nouvelle modification apportée à une loi rituelle qui est de Dieu, elle aussi : *relinque ibi munus tuum ante altare, et vade prius reconciliari fratri tuo...*

Il leur révèle le Père, le Père qui est aux cieux, ton Père, votre Père, le Père qui est et qui voit dans le secret, le Père qui connaît nos besoins avant que nous lui ayons adressé notre prière... C'est là une grande révélation ; c'est ce nom de Père qu'il se glorifiera plus tard d'avoir manifesté aux hommes ; c'est notre titre de noblesse, c'est le but suprême de nos espérances, *ut sitis filii Patris vestri...* — Or, Notre-Seigneur prend un soin extrême, visiblement avec intention, de marquer que cette filiation divine, si glorieuse et si béatifiante pour nous, n'est pas sa filiation à lui. Il donne dix ou douze fois à Dieu le nom de Père, sans que jamais on puisse penser qu'il est son Père à lui dans le même sens qu'il est le Père de tous les autres.

Tous ceux qui lui disent : Seigneur, Seigneur, n'entreront pas pour cela dans le royaume des cieux : « Mais celui qui fait la volonté de *mon* Père qui est dans les cieux, celui-là entrera dans le royaume des cieux. Plusieurs me diront en ce jour-là : Seigneur, n'avons-nous pas prophétisé en votre nom, chassé les démons en votre nom, fait beaucoup de miracles en votre nom ? et je leur dirai : Je ne vous ai jamais connus : *quia nunquam novi vos : discedite à me...* » (Matt. VII, 23).

Ce nom de Seigneur, dans le sens où il est pris ici, ne convient qu'à Dieu seul, puisque c'est au nom de Dieu seul que les Prophètes ont prophétisé et que les thaumaturges ont fait des miracles et que les exorcistes ont chassé les démons ; puisque c'est à Dieu seul qu'il appartient de prononcer le jugement que le Sauveur prononce ici.

Après la parole, l'action. Jésus s'est dit Dieu ; il agit en Dieu : une série de miracles suit le Sermon sur la Montagne, et des miracles opérés en des circonstances et des conditions telles qu'il apparaît d'une manière indubitable que la toute-puissance de Jésus, en les réalisant, a voulu se porter garant des paroles prononcées :

Le miracle du lépreux que son impureté légale avait tenu à l'écart de la foule : *Domine, si vis, potes me mundare :* à aucun prophète on n'a jamais parlé ainsi : c'est comme si le lépreux disait : « Votre volonté est toute-puissante », et Jésus répond en effet : « Elle l'est, sois guéri », en ajoutant l'ordre de faire constater officiellement la guérison par les prêtres qui avaient constaté la maladie ;

Le miracle du centurion, et la magnifique profession de foi de cet homme, qui sait que Jésus est maître de la vie et de la mort, que la santé et la maladie sont à ses ordres comme un soldat est aux ordres de son chef et un esclave aux ordres de son maître ; — et, après le miracle, l'annonce, par Jésus, de l'entrée des Gentils dans l'Eglise et de la réprobation des enfants du royaume, élus de Dieu autrefois, rejetés maintenant par quelqu'un qui lui aussi ne peut être que Dieu ;

Le miracle de la belle-mère de Pierre, opéré sans qu'aucune prière en ait été faite au Sauveur : mais c'est qu'il agit au nom du Père qui, vient-il de dire, connaît nos besoins avant que nous ayons ouvert la bouche ;

Le soir, des miracles sans nombre, rattachés par l'Evangéliste à l'accomplissement d'une prophétie d'Isaïe (Matt. VIII, 16-17) : *...omnes male habentes curavit : ut adimpleretur quod dictum est per Isaiam prophetam dicentem : Ipse infirmitates nostras accepit, et ægrotationes nostras portavit...* Puis, sur mer, parmi la tempête qui ballotte la barque, le peu de foi des disciples qui ont déjà tout oublié (comme nous-mêmes oublions si souvent), le reproche affectueux de Jésus, *modicæ fidei*, la question par trop naïve qu'ils posent ensuite : *Qualis est hic...?* (Matt. VIII, 27), une question que n'auraient certainement pas songé à se poser le lépreux ni le centurion, sous l'impression immédiate du Sermon sur la Montagne : visiblement, la foi que Notre-Seigneur se plaint de ne pas trouver en ses disciples, c'est cette foi dont il a souligné l'admirable expression sur les lèvres du centurion.

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Je viens de lire, non sans intérêt, la solution que donne, dans l'*Ami* du 18 mars, le docte « Vieux Moraliste » au « délicat problème qui lui a été soumis. » A sa suite je m'autorise du « bon accueil » que vous avez l'habitude de faire à la variété des opinions libres, pour soumettre à vos lecteurs, sur le même sujet, quelques indications supplémentaires. Je laisse de côté les preuves *ex auctoritate*, sur lesquelles il y aurait trop de réserves à faire, pour en arriver de suite au principe fondamental que l'on vient d'invoquer.

Notre distingué moraliste l'énonce ainsi : « Quidquid sit de modo quo fit generatio, sive ex parte viri sive ex parte mulieris, certum est non dari opus mutuum consummationis in matrimonio, ubi ex alterutra parte aliquid deficit essentialiter requisitum a natura ad generationem, eoque vocabulo omnes fecundationem mulieris intelligunt. »

Je réponds, *salva reverentia*, que dans ces cinq lignes je ne vois pas l'énoncé d'un principe, mais une *petitio principii*.

On définit la pétition de principe : « Un défaut de raisonnement qui consiste à poser en fait, à alléguer pour preuve, ce qui fait l'objet même de la question. » Or, dans notre cas la question est précisément de savoir si, dans le sens canonique, il peut y avoir, oui ou non, mariage valide et consommé, alors même qu'il manque-

rait chez la femme « aliquid essentialiter requisitum a natura ad generationem » : telle est, je le répète, la question, et répondre que le *oui* est ici un principe constitue « un défaut de raisonnement. » Entrons dans quelques détails.

En physiologie la génération est une fonction par laquelle les corps vivants et organisés reproduisent des individus semblables à eux et perpétuent ainsi leur race. Physiologiquement elle n'est donc « consommée » chez l'homme qu'à la naissance de l'enfant.

Mais c'est au point de vue théologique et canonique seul, que nous envisageons ici la question, et alors en nous mettant en présence des enseignements traditionnels de l'Eglise, nous devons, entre la série des opérations physiologiques de la génération, déterminer celles pour lesquelles l'aptitude est essentiellement requise chez les époux, pour qu'ils soient validement mariés. L'opinion qu'appuie le « Vieux Moraliste » fixe comme terme ultime, mais essentiel, la fécondation, c'est-à-dire l'union du sperme et de l'ovule. Alors seulement, dit-on, « conjuges *actu* fiunt *una caro;* » jusque-là ils ne l'étaient que *in potentia.* Or la distance est grande qui sépare ce terme de l'acte initial ou conjugal. Pour y arriver, il faudra aux spermatozoïdes parfois jusqu'à plus d'une semaine de voyage et d'efforts : car le chemin est très tortueux et hérissé d'obstacles. Souvent ces animalcules, comme on les appelait jadis, sont arrêtés tout court, et périssent sur place sans profit pour le genre humain. Si l'obstacle est éphémère ou accidentel, le dommage est réparable ; on recommence et on finira par réussir. Mais il n'est pas très rare que l'obstruction soit naturelle et définitive. L'ovule sera là à attendre ; rien ne venant, il périra à son tour et ainsi il en adviendra mensuellement, sans que jamais aucune fécondation ne soit obtenue. Eh bien ! ce mariage sera-t-il intrinsèquement et canoniquement nul et les époux devront-ils être séparés ? Oui, dira nécessairement l'opinion moderne, au moins si cette impossibilité physique de la fécondation est prouvée (et souvent elle peut l'être) ; par la raison que « ex parte mulieris deficit aliquid essentialiter requisitum a natura ad generationem. » En ce qui nous concerne, d'accord avec toute la tradition de l'Ecole et les décisions des S. Congrégations Romaines, nous tenons pour certain que la consommation du mariage est toute entière dans l'acte initial entre les époux. Cet acte a ses lois physiologiques établies par le Créateur ; là où ces lois ont pu être et ont été obéies, l'*una caro* est réalisée *ipso facto* et aucune puissance humaine ne pourra plus séparer ce que Dieu a uni.

P.-S. — Quoique je me sois interdit d'entrer ici dans le vif du débat, je pense que le docte « Vieux Moraliste » ne m'en voudra pas si je lui fais observer que les quatre décisions qu'il cite de la S. C. du Concile, ont été motivées « propter defectum vaginæ. » Par suite, l'acte initial n'a pu s'opérer *servatis servandis.*

R. — L'auteur de cette note me reproche trois choses :

1° D'avoir commis la faute logique de pétition de principe ;

2° D'avoir trop prouvé, ce qui est ne prouver rien, en subordonnant la validité du mariage aux *requisita ad generationem,* lesquels *requisita* sont plus nombreux qu'on ne pense, difficiles à préciser, etc .., ce qui laisserait perpétuellement en suspens la conclusion *de valido* [1] ;

3° D'avoir mal compris et indûment allégué en faveur de ma thèse les quatre décisions citées par moi de la S. C. du Concile.

Je réponds très simplement ceci :

Ad I. — Mon vénérable contradicteur connaît-il un autre moyen, pour bien connaître le *défini,* que de recourir à sa *définition ?* Si oui, qu'il ait la charité de l'indiquer. Si non, qu'il veuille bien accorder que la pétition de principe n'a rien à voir ici. Or, c'est d'un défini qu'il s'agit ici, de la *consummatio matrimonii,* de la vraie nature du *contractus matrimonii* valide. Est-ce vrai, cela ? Que peut-on faire de mieux, alors, que de s'en tenir aux maîtres de doctrine autorisés qui l'ont définie, et d'en pénétrer l'analyse d'après la définition qu'ils en ont donnée ? C'est ce que j'ai fait. Voilà, ce semble, du bon raisonnement on ne peut plus logique et sûr, *ex auctoritate.*

J'entends bien que la définition par moi empruntée à l'enseignement traditionnel des théologiens et des juristes, ne plaît pas. On la conteste, ou tout au moins l'on me conteste le droit d'en déduire une argumentation favorable à ma thèse. C'est autre chose. Qu'on me montre en quoi la définition est fautive, très bien ! Qu'on me montre en quoi je l'interprète mal, très bien encore ! C'est de la discussion régulière et permise. Mais qu'on ne m'accuse pas d'avoir, en tout cela, sophistiqué par pétition de principe. Je tiens à priori pour exacte la notion reçue dans l'enseignement catholique de la *copula perfecta de se apta ad generationem.* Ce doit être là mon tort, puisque aussi bien ma thèse cadre merveilleusement avec cette notion-là, alors que sa contradictoire paraît assez mal s'en accommoder.

Au surplus, ce soupçon de pétition de principe me flatte infiniment. Il ne peut que m'être agréable de voir, sur l'aveu de mes adversaires eux-mêmes, ma conclusion si manifestement contenue dans le principe traditionnel en question, et le problème résolu par avance dans la seule position de la définition commune susdite.

En réalité, voici toute la difficulté. Faut-il conserver intégralement la formule : *Copula perfecta — de se apta ad generationem,* ou l'amputer de sa seconde partie, pour se contenter de la première « *Copula perfecta* » en y joignant cet autre complément, plus ou moins sous-entendu, plus ou moins bravement articulé : « *de se apta ad sedationem concupiscentiæ ?* » Je tiens pour la formule intégrale, sans coupure aucune, avec un excellent auteur moderne : « *Quod ad consummationem matrimonii necessaria sit copula conjugalis talis ex qua sequi possit generatio, veritas est et principium, tum apud veteres nostros, tum apud hodiernos inconcussum* [1]. »

Et comme je ne réussis pas à comprendre comment « *ex qua sequi possit generatio* » peut à l'occasion signifier aussi « *ex qua sequi non possit generatio,* » je conclus que l'ovariotomie totale

[1] Je modifie quelque peu, à dessein, la portée de l'objection formulée par mon honorable contradicteur, afin de répondre en même temps à sa pensée et à celle que m'exprime dans le même ordre d'idées un autre correspondant.

[1] A. Eschbach, *De matrimonii consummatione,* Romæ, 1907, p. 23.

met la *copula* dans le cas de ne plus répondre à la définition universellement admise pour la validité du mariage. Voilà tout, et l'on conviendra que cela semble assez clair.

Ad II. — Mon vénérable critique n'aurait probablement pas été tenté de formuler l'objection qu'il me présente en second lieu, s'il avait connu le texte que voici, emprunté encore au même célèbre théologien que je citais tout à l'heure :

« *Si de facto generatio non sequitur, duplici de causa id potest intelligi contigisse : vel ex defectu alicujus eorum quæ natura duce ad copulam physiologice sumptam essentialiter requiruntur, vel quia, copula prouti natura docet semel admissa, non obtinet prolis conceptio ob indispositionem aliquam genitalium internorum feminæ : si prius, culpanda utique est copula, minime vero si posterius* [1]. »

C'est parler d'or, et de façon on ne peut plus classique. Nombreux peuvent se trouver en fait les *impedimenta* qui s'opposent à l'œuvre finale actuelle de la fécondation, à la simple rencontre de l'ovule avec le spermatozoïde, à la simple mise en route de l'un et de l'autre, Aussi n'a-t-on jamais songé à les considérer tous comme caractéristiques de la notion d'impuissance matrimoniale. Tout le monde sait faire, en pareille matière comme ailleurs, la distinction de ce qui est essentiel, à priori et de façon absolue, aux racines mêmes du sujet, et de ce qui est accidentel. Or, parmi les *essentialiter requisita* dont parle très judicieusement notre auteur, quel physiologiste, quel canoniste, quel théologien, peut nier aujourd'hui que les testicules masculins et les ovaires féminins doivent être mis absolument hors pair au premier rang, à la base essentielle, au point de départ absolu, à la racine même de l'œuvre sexuelle ?

Nous ne disons point que tout *obex ad generationem* constitue l'impuissance canonique ; nous disons que cet *obex*-là chez la femme tout comme chez l'homme, et pour la même physiologique, fondamentale et essentielle raison, constitue la contradictoire logique de la *copula perfecta de se apta ad generationem*, et donc un empêchement radical naturel à la validité du mariage. Qu'il puisse y en avoir d'autres, c'est possible ; nous n'en avons cure et n'en disons rien. C'est de celui-là seul que nous avons parlé, celui-là seul que nous avons prouvé, et notre argumentation ne va pas plus loin. En quoi, dès lors, peut-on dire, qu'elle prouve trop et ne prouve rien ? Nous mettons au défi qui que ce soit de démontrer : 1° que nous n'avons pas le droit de tenir la présence des ovaires pour chose essentielle chez la femme, et 2° que nous n'avons pas le droit de tenir tout le reste par rapport à ce point-là pour accidentel, pour étranger donc à la rigueur de notre argumentation, qui ne vise qu'à sauver la signification physiologique essentielle minima de la formule fameuse où tout le monde s'accorde à voir la seule « copula » susceptible de s'accorder avec le contrat et l'œuvre valide du mariage. « *Copula perfecta de se apta ad generationem.* »

Ad III. — Nous n'avons fait état des décisions de la S. C. du Concile que de façon tout à fait accessoire, et uniquement pour mettre en face des deux réponses du Saint-Office d'autres réponses romaines en sens opposé, sur des cas sinon absolument identiques, très analogues au moins en ce qui concerne les *essentialiter requisita (carentia uteri, vaginæ, ovariorum).*

Mes adversaires, il est vrai, trouvent très bien qu'un mariage soit valide avec la *carentia ovariorum et uteri* (S. O., 1890) et nul *propter carentiam uteri et defectum vaginæ* (Conc., 1863). Voilà ce que je ne réussis pas à entendre, malgré l'idée terriblement périlleuse que l'on met en avant — sans précautions ni précisions suffisantes, — à savoir, que la *copula apta ad sedationem concupiscentiæ* suffit pour sauver, non seulement l'usage licite après coup, mais encore la validité initiale du mariage.

Avec ce que l'auteur ci-dessus allégué estime être la persuasion traditionnelle de l'Eglise, je persiste à penser que la « copula » doit être *de se apta ad generationem.*

Nota. — Un autre correspondant me fait observer que l'ablation des ovaires peut souvent n'être pas totale, et que, de ce chef, l'*impotentia* serait difficile à établir.

R. — C'est une question de principe que j'ai traitée, et non point une question de fait. Mieux que cela, j'ai eu grand soin de parler toujours d'ablation totale, et même j'ai généreusement interprété les décisions du Saint-Office en supposant que *in casu* les juges de l'affaire avaient pu conserver des doutes sur la totalité radicale de l'ablation.

Le problème n'est pas du tout de savoir s'il est facile ou malaisé de constater, en fait, l'absence radicale, perpétuelle, antécédente, de tout ovaire, ovulation et ovule, mais bien de dire ce qu'il faut conclure *de valido* en cas de mariage contracté dans l'hypothèse de cette absence qui ne laisserait aucun doute sur l'impossibilité absolue de la *generatio ex parte feminæ.*

A ce même correspondant qui demande : « An liceat usus matrimonii post ablationem ovariorum ? » je réponds : *Licet.* Point de doute là-dessus.

Q. — Xavier est employé dans une maison de commerce, où il gagnait 210 fr. par mois. Les nouveaux directeurs lui ont offert 150 fr. par mois, plus une part sur les bénéfices ; or il n'y a pas eu de bénéfices.

Xavier a conscience de travailler comme un employé modèle ; il est convaincu qu'un autre demanderait de plus gros émoluments ; seulement, malgré sa répugnance, il a signé un contrat de 5 ans, craignant qu'un autre ne lui fût préféré.

Mais il s'arrange de façon à prélever en cachette une certaine quantité de marchandises, et en retire chaque mois une certaine somme. Il prétend que ce sont des procédés courants dans le commerce.

J'ai répondu que je n'exigeais pas de restitution pour

[1] *Op. cit.*, ibid.

le passé, parce que : 1° je voyais d'abord une part de bonne foi ; 2° Xavier, habitué à des émoluments plus considérables, prétend ne pas pouvoir vivre avec 150 fr. J'ai donc supposé qu'il n'avait pas économisé grand'chose et par conséquent qu'il était difficile de lui imposer la restitution.

Mais j'ai ajouté qu'il ne pouvait pas continuer ce trafic. Cette décision le consterne et il la trouve sévère. Il dit qu'il travaille maintenant trois fois plus qu'avant et qu'il est beaucoup moins rétribué ; et que, accumulant les titres de directeur, d'employé, et obligé d'aller visiter les représentants des diverses villes voisines, il est tenu de porter, par exemple, des vêtements toujours plus propres et plus frais que ceux dont il pouvait jadis se contenter, et par suite il est tenu à des dépenses plus considérables.

R. — Nous admettrions parfaitement que Xavier fît valoir devant ses patrons tout ce qu'il fait pour eux, leur fît comprendre qu'il n'est réellement pas assez payé et leur donnât toutes les raisons qu'il vous a données. Il pourrait même ajouter que lorsqu'il a signé son contrat de 5 ans, il s'attendait d'après ce qui avait été convenu, à une part sur les bénéfices, lesquels n'existent pas. Ne pourrait-il pas espérer par là obtenir honnêtement quelques avantages, ou une augmentation de gages, ou le consentement de ses patrons pour rompre son engagement de cinq ans, si vraiment il le regrette ?

S'il ne peut rien obtenir, il doit quand même tenir l'engagement qu'il a pris, car il l'a pris librement, sachant parfaitement ce qu'il faisait, et il l'a pris ainsi pour empêcher qu'un autre ne lui fût préféré, et pendant 5 ans celui-là ne pourra pas avoir sa place à moins que le contrat ne soit rompu par consentement mutuel. La même chose à peu près n'a-t-elle pas lieu quand il s'agit d'une entreprise quelconque ? Un entrepreneur met tant de centimes par franc de rabais pour l'avoir et empêcher qu'elle soit donnée à un autre : quand elle lui a été adjugée, il serait mal venu de prétendre qu'il n'y gagne pas sa vie, et ne serait plus un honnête homme s'il voulait pour se dédommager recourir à la compensation occulte.

Ainsi Xavier manque à l'honnêteté quand il détourne habilement et en cachette une partie de la marchandise. Il a beau dire que ce sont des procédés courants dans le commerce ; ils n'en sont pas pour cela moins malhonnêtes, s'ils ne sont pas connus des patrons et consentis par eux au moins implicitement et tacitement. Et quand même il prétendrait faire mieux que d'autres ne feraient à sa place, il n'a pas droit de garder quelque chose pour lui *ratione specialis industriæ*. Si ce principe était admis, tous les domestiques ou employés qui se prétendraient plus habiles que les autres pourraient se payer aussi eux-mêmes sur les gains de leur maître *ratione specialis industriæ*.

Que le confesseur ne parle pas de restitution pour le passé, nous ferions peut-être de même, parce qu'il serait très difficile de faire comprendre à Xavier qu'il y est obligé, et que ce serait peut-être briser le roseau à demi rompu, et qu'il n'interroge sans doute pas là-dessus. Mais nous ne voudrions pas qu'il le lui dise comme une chose certaine.

Citons en terminant quelques phrases de Noldin pour montrer que dans tout ce que nous avons dit, nous sommes bien d'accord avec les meilleurs théologiens : « Ultra salarium de quo conventum est, non licet se compensare, modo saltem infimum sit, quamvis famulus reputet illud infra operam a se præstitam ; nam ultra pactum in quod ipse consensit, nihil ei debetur. Si conventum est de salario infra infimum, famulo non licet se compensare, si libere in hoc salarium ipse consensit, nam ad nihil aliud jus habet... Si famulus auget labores debitas atque id facit propria voluntate, non potest se compensare. » Noldin ajoute bien, et nous n'irions pas contre, que s'il fait plus qu'il n'était convenu et qu'il ne devait, de par le commandement de son maître qui ne voudrait cependant pas le payer pour cela, il pourrait se compenser. Et assurément, ce que dit Noldin des domestiques doit être appliqué aux employés, car la raison est absolument la même.

Q. — Nous sommes en Amérique où les médecins prétendent guérir tous les maux par le moyen des opérations. Pour le prêtre ayant charge d'âmes, la question se pose donc de savoir quelle est au juste la conduite à tenir pour ce qui est des sacrements à l'égard des personnes qui vont être opérées.

Des docteurs en Israël disent ici que dans la presque totalité des cas, la personne qui doit être opérée ne peut pas être considérée comme dangereusement malade avant l'opération, et que par conséquent on doit dans presque tous les cas se contenter d'entendre sa confession sans lui administrer l'extrême-onction.

D'autres, et ce ne sont pas les moins ardents, soutiennent que toute personne, par le fait seul qu'elle a besoin d'une opération est malade ; que l'opération doit être considérée comme une crise prochaine, inévitable, qui mettra le malade en danger, car d'après certains médecins, toute opération est de sa nature dangereuse ; que par conséquent, dans tous les cas, il faut redouter une issue fatale et administrer les derniers sacrements sans hésitation.

Je prévois que, pour faire un arrangement à l'amiable, l'*Ami* va prendre la position du *medium in quo stat virtus*. Comme ce sont là des parages peu connus, voudrait-il nous donner, pour nous y guider, une carte aussi détaillée, aussi précise que possible ?

R. — Vous avez très bien prévu. Concluez pratiquement en conséquence. Il est parfaitement faux de dire que toute opération chirurgicale met la vie du malade en danger, et non moins faux de soutenir, en forme universelle, la proposition contraire. On a raison de se méfier de certains médecins sans foi, ni grande délicatesse de conscience, qui ont tendance à écarter de leurs malades l'apparat des secours religieux. Ce n'est pas une raison pour substituer la théologie à la médecine, l'opinion sacerdotale à l'opinion médicale, dans une matière qui est du ressort de la médecine chirurgicale et échappe à notre compétence. En tout cas, *in dubio*, et sauf présomption fondée de méfiance, le prêtre peut en sûreté de conscience s'en rapporter à l'opinion des hommes de l'art.

CAUSERIES AVEC UN JEUNE CURÉ

V

LA BASILIQUE CHRÉTIENNE

Chap. II. — Le style des édifices religieux *(suite)*

ART. II. — L'ARCHITECTURE RELIGIEUSE DE L'ÈRE CHRÉTIENNE *(suite)*

Section 2. — La basilique

SOMMAIRE. — **I, Définition et nom de la basilique.** — 1° DÉFINITION : — de D. Leclercq et de Marucchi. — 2° NOM : « basilica » ; — son origine grecque ; — adaptation chrétienne au IVe siècle ; — diverses applications chrétiennes du mot basilique.

II. Le prototype de la basilique. — 1° Ce n'est pas le temple païen : — trop étroit, — et trop souillé. — 2° Ce peut être dans une certaine mesure les églises des Catacombes. — 3° C'est pour une part importante la basilique païenne : — *a)* basiliques *publiques :* — plan, — et style ; — *b)* basiliques *privées*.

III. Plan de la basilique chrétienne. — C'est un édifice disposé en longueur, — pourvu d'un appendice. — Basiliques à plusieurs nefs. — Type occidental ; — type oriental.

IV. Orientation. — Origine de l'orientation ; — gauche et droite dans les basiliques.

V. Style. — 1° LA FAÇADE : ouvertures qui l'ornent. — 2° LES PORTES : — nombre, — ornementation, — mode de fermeture. — 3° LES FENÊTRES : — place ; — ornementation ; — mode de fermeture : — toile, — treillis en pierre, — en métal, — verre, — vitraux coloriés. — 4° LA NEF ET LES BAS-CÔTÉS. — Origine des bas-côtés. — L'architrave et l'archivolte. — 5° LE NARTHEX ET L'ATRIUM. — *a)* Le *narthex :* place, — usage. — *b)* L'*atrium :* — place ; — usages : — le bassin pour les ablutions, — les portiques pour les pauvres, — les chambres pour les employés, — les sépultures pour les bienfaiteurs. — 6° LE TRANSEPT ou CHALCIDIQUE : — origine païenne ; — la croix en forme de Tau ; la croix grecque ; la croix latine. — 7° L'ABSIDE ET LE CHEVET. — *a)* L'*abside* chrétienne : — ses diverses transformations. — *b)* Le *chevet :* — comment il s'impose. — 8° LE COUVRAGE : — *a) Charpente :* — mode chez les Romains, — chez les premiers chrétiens. — *b) Toiture :* — matériaux, — mode de couverture. — 9° LES PLAFONDS : — on ne les rencontre pas partout ; — ils sont sculptés, — ou peints. — 10° LA VOUTE. — Elle est une exception — et pour l'Orient seulement. — 11° LA TOUR-LANTERNE : — emplacement, — mode d'architecture, — géographie, — type de la tour-lanterne. — 12° LES TOURS : — existence, — emplacement, — style : — carrées ou circulaires. — 13° LE CLOCHER : — existence, — place. — 14° LES CONTREFORTS : — définition, — diverses formes. — 15° DÉPENDANCES : — *a)* les *sacristies :* — nombre, — emplacement, — usage. — *b)* Le *salutatorium :* — usage, — emplacement. — *c)* Les *cubicula :* — usage, — emplacement. — 16° ASPECT D'UNE BASILIQUE ROMAINE : — pauvreté au dehors, — richesse de décors à l'intérieur.

VI. Décoration. — Il en sera parlé plus tard.

VII. Adaptation au culte chrétien. — 1° L'ABSIDE : — place de l'évêque et des prêtres. — 2° LE BEMA : — place de l'autel. — 3° LE CHORUS : — place des chantres ; — ambons. — 4° LES ALÆ : — place des vierges et des veuves. — 5° LA NEF : — hommes à droite, femmes à gauche. — 6° PLACES RÉSERVÉES. — 7° LE PRONAOS : place des catéchumènes, — des pénitents.

Pour étudier sous toutes ses faces ce sujet intéressant, nous verrons successivement : 1° la définition de la basilique et l'origine de son nom ; 2° ses prototypes ; 3° le plan ; 4° l'orientation ; 5° le style ; 6° la décoration des basiliques, et enfin 7° leur adaptation au culte chrétien.

§ 1. — Définition et nom de la basilique

I. Définition. – « On donne le nom de *basilique*, dit D. Leclercq, à un édifice oblong, fermé par des murs sur quatre côtés, divisé intérieurement en trois nefs par deux rangées de colonnes, sauf exception, cela va sans dire. La nef centrale est plus large au moins du double que les galeries latérales ; elle est également plus élevée de comble, et la partie qui surpasse l'amorce du toit des bas-côtés doit être percée de fenêtres à droite et à gauche, dans toute sa longueur. La largeur totale de l'édifice est autant que possible entre la moitié et le tiers de la longueur. A l'extrémité de la galerie centrale un renfoncement en hémicycle remplace le mur du fond [1]. »

« La basilique chrétienne, dit Marucchi, a presque toujours la forme d'un rectangle allongé, terminé sur l'un de ses petits côtés par un hémicycle. Souvent des colonnes la partagent, dans le sens de sa longueur, en un nombre impair de nefs. La nef centrale est recouverte d'un toit élevé, dont les deux parties inclinées forment angle au sommet [2]. »

— D'où lui vient son nom ?

II. Nom. — 1° ORIGINE. — Le mot *basilica* a pris naissance en Grèce avec la basilique civile, qu'on appelait Βασιλικὴ, στοὰ Βασιλέως, le lieu où le premier archonte, ἄρχων Βασιλεύς, rendait la justice [3].

En empruntant la chose, les Romains lui ont gardé son nom grec, *basilica*. Chez les auteurs classiques, *basilica* désignait non seulement le type d'édifices civils destinés à la justice, mais aussi des constructions moins majestueuses, salles de thermes, portiques, édifices attachés aux temples [4].

2° ADAPTATION CHRÉTIENNE. — A quelle époque remonte-t-elle ?

— L'auteur chrétien le plus ancien qui fasse usage du mot *basilique* est le pseudo-Justin, qui vivait au IIe ou au IIIe siècle et qui a laissé un écrit intitulé *Cohortatio ad Græcos* [5].

Les recherches faites parmi les textes anciens ramènent fréquemment *dominicum, domus ecclesiæ, ecclesia*, etc. ; la rareté et on peut le dire l'absence du mot *basilique* pendant toute la période antérieure à la paix de l'Eglise, peut confirmer les résultats fournis par l'archéologie et l'histoire.

[1] *Dictionnaire d'archéologie*, 1907, art. *Basilique*, col. 537.
[2] Marucchi, *Basiliques et églises de Rome*, 1903, p. 14.
[3] Marucchi, *Ibid.*
[4] Promis, *Vocaboli latini di architettura posteriori a Vitruvio*, dans *Memorie della Acc. delle Scienze di Torino*, IIe série, t. XXVIII, p. 41.
[5] A. Harnack, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. VI, p. 115 et suiv.

— Cette abstention au sujet d'un mot qui a eu et qui a encore une si large part dans le langage ecclésiastique, doit avoir une cause.

— Les fidèles ont fait usage des basiliques privées sans songer à la convenance future que ces édifices offriraient au culte chrétien. Le nom de *basilique* éveillait chez eux l'idée d'un lieu consacré à la justice, aux affaires, et non au culte, et si le mot *templum* n'avait pas été impossible à raison du sens idolâtrique qui en était inséparable, il eût pu être employé de préférence à tout autre ; mais ils avaient le mot *ecclesia* qui, faisant bon service, était compris de tous. Ce n'est donc qu'au IVe siècle, après l'adaptation de la forme basilicale au culte chrétien, que le terme a été couramment employé.

3° Diverses applications chrétiennes du mot « basilique ». — *a)* Tout d'abord la signification du mot *basilique* s'arrête à l'édifice où se tiennent les assemblées. Mais ce n'est qu'au IVe siècle, après l'appropriation de la forme basilicale au culte chrétien, que le terme sera couramment employé : *Basilicas ecclesiæ et martyrum conciliabula*, dit saint Jérôme [1], dont les lettres nous fournissent les expressions suivantes : *Pauli basilicam, martyrum basilicas, sanctorum basilicas*, etc. [2].

— Y avait-il un genre d'édifices dédiés au culte, auquel on attribuait le nom de basilique ?

— Les textes chrétiens dans lesquels nous lisons le mot *basilica* ne visent pas uniformément l'édifice que nous étudions. On trouve le mot *basilica* appliqué à des édicules de dimensions peu considérables, *cellæ*, exèdres, *cubicula*, ainsi que l'a démontré le P. Garucci, dans son commentaire sur l'épitaphe d'un enfant de Pouzzoles, C. Nonius Flavianus, sur la sépulture duquel *basilica a parentibus adquisita contectaque est* [3]. Il s'agit ici d'un édifice *funéraire*.

On emploie aussi le mot basilique pour signifier des *oratoires privés*.

— Qu'en était-il en Gaule ?

— Oratoires funéraires et oratoires privés, ces deux significations se distinguaient malaisément ou plutôt se confondaient tout à fait en Gaule au Ve siècle [4]. Les basiliques, *basilica* et son diminutif *basilicula*, étaient extrêmement multipliées ; on les rencontrait disséminées partout aux environs des cités, sur l'emplacement des tombes saintes, que les lois impériales interdisant l'inhumation des cadavres dans les villes maintenaient ainsi à distance de l'enceinte [5].

Ces basiliques ne formaient pas des paroisses ; elles étaient desservies soit par des moines, soit par des clercs attachés à la paroisse voisine. C'est en s'appuyant sur un ensemble imposant de textes favorables à cette opinion que Hadrien Valois a soutenu que par le mot *basilica*, en France, « dans le sixième et le septième siècle, on entendait toujours une église de moines. Les cathédrales étaient appelées *ecclesiæ* et les paroisses aussi [1]. »

— Quels sont les autres sens du mot basilique ?

— *b)* Comme pour celui d'église, la signification ne s'arrête pas à l'édifice dans lequel se tiennent les assemblées, il s'étend à l'assemblée elle-même [2].

§ 2. — Le prototype de la basilique

On peut le chercher soit dans les temples païens, soit dans les oratoires des Catacombes, soit dans les basiliques civiles.

I. Les temples païens. — Certains auteurs ont pensé que la forme basilicale dérive, au point de vue architectural, des temples païens. Cette opinion est inadmissible pour deux motifs.

1° *A cause de l'étroitesse de leurs dimensions.* — Les temples romains comme les temples grecs qu'ils avaient imités, étaient généralement petits et destinés à abriter seulement l'autel et la statue de la divinité ; les sacrifices s'offraient sur un autre autel placé au dehors. Quand un temple présentait de grandes dimensions, comme celui de Vénus à Rome, c'était surtout à cause de ses portiques. Souvent, en effet, l'édifice était entouré d'une rangée de colonnes (périptère) ou de deux (diptère) ; la façade pouvait avoir une rangée de quatre, six, huit colonnes et davantage (tétrastyle, hexastyle, etc.). Ainsi construit, le temple païen n'était qu'un lieu mystérieux, réservé aux prêtres et inaccessible au peuple.

De tels édifices ne pouvaient donc convenir aux cérémonies de la liturgie chrétienne, qui demande des locaux spacieux pour y abriter à la fois la célébration des saints mystères et une assistance nombreuse de fidèles *présente dans l'intérieur* même du temple [3].

2° *A cause des souvenirs qu'ils rappelaient.* — Ces temples, souillés par l'idolâtrie, devaient être voués à une destruction indispensable si l'on voulait en faire oublier le chemin au peuple [4]. Aussi ne voyons-nous que très tard, au VIe siècle, des temples transformés en églises, quand déjà il existait des basiliques chrétiennes [5].

[1] S. Jérôme, *Epist.* LX ; P. L., t. XXII, col. 597.
[2] Zestermann *Die antiken und die christlichen Basiliken*, 1847. — O. Mothes, *Die Basiliken bei den Christen*, Leipzig, 1865. — G. Dehio et G. von Bezold, *Die kirchliche Baukunts des Abendlandes*, Stuttgard, 1892, t. I, p. 84-86.
[3] *Boll. arch. napolitano*, IIe série, t. I, p. 36.
[4] *Dictionnaire d'archéologie*, art. *Agaune*, t. I, col. 851-852.
[5] S. Avit, *De Oratoriis vel basiliculis privatis* ; P. L., t. LIX, col. 296.

[1] H. Valois, *De basilicis...*, Paris, 1658. — Mabillon, *Ouvrages posthumes*, Paris, 1724, t. III, p. 355. — J. Havet, *Œuvres*, t. I, p. 199. — Farlati, *Illyricum sacrum*, t. II, p. 273. — D'Achery, *Spicilegium*, t. I, p. 504. — Du Cange, *Glossarium*, t. II, p. 593 — H. Wasserschleben, *Die irische Kanonensammlung*, Leipsig, 1885, p. 179.
[2] *Dict. d'archéologie*, art. *Basilique*, col. 544.
[3] Marucchi, *Basiliques et églises de Rome*, p. 15. — Cloquet, *Les grandes cathédrales du monde catholique*, p. 17.
[4] Lecoy de la Marche, *Le XIIIe siècle artistique*, p. 24.
[5] Marucchi. *Basiliques et églises de Rome*, p. 14. — D. Leclercq, *Manuel d'archéologie*, 1907, t. I, p. 335-428. — Marangoni, *Delle cose gentilesche trasportate*

II. Les églises des Catacombes. — Elles formaient, avons-nous vu, des salles rectangulaires, terminées par une abside encadrée de l'arc triomphal. On a beaucoup discuté sur l'origine de cette abside. Une école la regarde comme une *création* de l'architecture chrétienne. Cette école a pour principaux représentants le P. Marchi, Martigny, etc.

Une autre école veut n'y voir qu'une *adaptation* de l'abside des basiliques païennes aux églises souterraines. C'est la pensée de Mallet :

> Il nous semble, dit-il, que la parfaite ressemblance de la basilique religieuse avec la basilique profane, infirmerait beaucoup l'opinion de ceux qui voient dans les églises des catacombes de nouvelles formes architectoniques inventées et exclusivement adoptées par les chrétiens. Au contraire les premiers chrétiens, habitués à vivre au milieu de ces sortes d'édifices et familiarisés depuis longtemps avec leurs formes, n'y auraient-ils pas plutôt puisé, peut-être même sans s'en douter, les idées premières de leur architecture et n'auraient-ils pas porté dans les catacombes le plan et les dispositions principales de ces édifices ? Ce fut l'an 186 avant Jésus-Christ que fut construite à Rome, par Caton l'Ancien, la première basilique profane. On la nomma pour cela *Basilica Porcia*, du nom de race de son auteur [1].

— Quelle est l'opinion la plus plausible ?

— Sans vouloir prononcer en juge infaillible entre l'une et l'autre, je me permettrai une nouvelle observation. Ce n'est pas au premier venu que l'on confie le soin de bâtir une église, qui est un monument destiné pour le culte de Dieu. Il faut une préparation. Les Romains, qui étaient des bâtisseurs émérites, avaient leurs cours d'architecture. Il est fort probable que les architectes qui ont fait le plan des églises souterraines et des premières églises sur le sol avaient suivi ces cours d'architecture, soit qu'ils se fussent convertis après, soit qu'ils eussent été chrétiens dès l'enfance. Un architecte, avant de faire ses plans, jette les yeux sur les monuments qu'il a autour de lui et s'inspire de leurs règles en les adaptant aux circonstances locales.

III. La basilique païenne. — Elle paraît à beaucoup le prototype de la basilique religieuse. De fait, il y a entre elles une ressemblance qui touche presque à l'identité de plan et qui est inexplicable pour ceux qui voient dans leur construction deux principes différents. Il y en avait de deux sortes.

1° Basiliques publiques. — Les Romains du temps de l'empire avaient élevé dans toutes leurs villes, à proximité des places publiques, des édifices uniformes, appelés *basilicæ*. Primitivement, ces portiques couverts n'étaient destinés qu'à abriter, en cas de mauvais temps, la population du forum. Bientôt les juges y transportèrent leurs assises, les négociants vinrent y traiter les affaires, puis les petits marchands y trouvèrent place ; si bien que la basilique devint peu à peu un monument hétéroclite, servant à la fois de tribunal, de bourse et de bazar.

— C'étaient nos bourses, nos halles, nos tribunaux de commerce actuels.

— Le plan de la basilique païenne était un parallélogramme deux ou trois fois plus long que large. Deux rangs de colonnes, ordinairement d'ordre corinthien, la divisaient en trois nefs, ou *plages*, dont celle du milieu était plus large que les deux autres et s'appelait *capsa*, châsse, ou *navis*, nef.

Dans le sens de la longueur, elle était également partagée en trois parties, que nous allons décrire en commençant par l'extrémité de la nef principale opposée à l'entrée. — *a)* Là, il y avait un compartiment dont le sol, un peu plus élevé, s'appelait d'une manière générale *suggestus*. Il se terminait par une *abside*, du grec ἀψίς, voûte, cintre, ainsi nommée parce qu'elle était formée d'un enfoncement semi-circulaire voûté en forme de coquille : cette forme de *coquille* la faisait quelquefois appeler par les Romains *concha*, bien que son nom primitif fut *camera*.

C'est dans cet enfoncement qu'était le tribunal. « C'était une plateforme élevée, qui formait l'un des bouts d'une salle de jugement, et sur laquelle étaient placés les sièges curules des juges et autres personnes de distinction qui voulaient assister aux débats [1]. » Au milieu, se trouvait le siège du président ou juge principal, et de chaque côté ceux des juges assesseurs.

A droite et à gauche de la *camera*, s'ouvraient dans le mur du fond des deux nefs latérales deux petits édicules en appentis, servant l'un de cabinet au juge, l'autre de greffe au tribunal.

b) Le *transept* formait la partie du milieu. Son nom vient des deux mots latins *trans*, au-delà, et *septum*, barrière, clôture. Il fut ainsi appelé parce qu'il était, pour ceux qui entraient, placé de l'autre côté d'une balustrade à claire voie, désignée sous le nom de *cancel*, qui régnait sur toute la largeur de la basilique et séparait cette partie réservée aux hommes de loi, tels qu'avocats, huissiers, greffiers, etc., de la partie occupée par le public.

c) La partie la plus rapprochée de la porte, qui était de beaucoup la plus étendue, servait aux hommes d'affaires et au public.

De plus, la basilique était presque toujours précédée d'un *portique* formé de colonnes surmontées d'arcades. Enfin, au-dessus des nefs latérales régnaient des galeries bordées par un mur d'appui. Elles étaient réservées aux oisifs et aux spectateurs, qui, de là, pouvaient assister commodément au mouvement des affaires sans y apporter aucune confusion et aucun trouble.

L'intérieur n'offrait que des murs lisses, n'ayant pour ornementation que des fenêtres semi-circulaires, entourées d'un simple filet, et quelques modillons qui terminaient les chevrons de la charpente du toit.

ad usu ed ornamento delle chiese, Rome, 1744. — Texier, *L'architecture byzantine*, Londres, 1864, p. 79-112. — P. Allard, *L'art païen sous les empereurs chrétiens*, Paris, 1879.

[1] Mallet, *Cours élémentaire d'Archéologie religieuse*, t. I, p. 99.

[1] Rich, *Dictionnaire des antiquités*, art. *Tribunal*.

Enfin, à l'extérieur, la basilique se faisait remarquer par une extrême simplicité. On n'y voyait ni sculptures ni peintures ; la façade, avec sa porte, était également peu ornée ; une petite fenêtre ronde, appelée *oculus*, était d'ordinaire ouverte dans sa partie supérieure.

3° Basiliques privées. — Outre les basiliques *publiques*, judiciaires et foraines, il y en avait de *privées*, qui faisaient partie du palais des grands personnages et où ils donnaient audience à leurs clients et à tous ceux qui venaient traiter avec eux d'affaires publiques ou particulières. Ces monuments splendides, avec leurs vastes vestibules, leurs larges péristyles, étaient encore plus convenables que les basiliques foraines à la réunion d'une communauté religieuse, et ce furent sans aucun doute ceux que l'on a préférés, quand la libéralité du possesseur les mit à la disposition des fidèles. C'est ainsi que la basilique de la famille de Latran fut consacrée au culte chrétien ; que celle d'un Romain nommé Sicianus fut adaptée à la même destination.

Voilà à n'en pas douter, dit une école, le prototype de nos grandes basiliques, — avec quelques modifications cependant. Les plus importantes furent l'adoption des arcades reposant sur des colonnes, disposition dont il n'existe aucun exemple dans l'antiquité ; l'extension donnée aux transepts, qui fit prendre aux églises la forme d'une croix latine ; et l'adjonction de l'*atrium*, esplanade à ciel ouvert entourée de portiques.

— Quelle est votre opinion sur cette question importante ?

— Voici celle de deux maîtres de la science archéologique, Marucchi et D. Leclercq.

« L'opinion aujourd'hui commune, dit le premier, est que la basilique chrétienne, si l'on considère tout l'ensemble de l'édifice, imite la maison romaine ; et que si l'on s'attache à l'église proprement dite, elle reproduit en quelque manière le plan de la basilique civile ou privée. Cette double conclusion ressort de l'étude comparée des monuments [1]. »

« Plusieurs facteurs, remarque le second, ont concouru à la formation du type de nos premières basiliques chrétiennes. Aux basiliques civiles, elles ont emprunté leur forme oblongue, leurs colonnades intérieures, la forme de leur toiture ; aux maisons romaines leur *atrium* ; aux exèdres et autres salles de réunions, si communes chez les anciens, leur abside.

« Par la disposition du *triclinium*, assez peu différente de celle des basiliques privées, on entrevoit comment les fidèles se sont familiarisés avec ces divers locaux. Mais dans quelle mesure ces diverses influences se sont-elles compénétrées, il est impossible de le dire. L'*atrium*, le *tablinum*, les *alæ* d'une part, le *triclinium* d'autre part ont habitué les fidèles à un type qui trouve dans la basilique publique et la basilique privée une des réalisations de plus en plus satisfaisantes qui conduisent comme naturellement à la basilique chrétienne [1]. »

§ 3. — Le plan de la basilique

Nous avons le type *occidental* et le type *oriental*.

I. Type occidental. — Le caractère essentiel de la basilique, c'est-à-dire celui dont tous les autres dépendent, c'est d'être un édifice disposé en longueur et pourvu à son extrémité d'un appendice.

— Il y a sans doute des variétés ?

— Elles peuvent facilement être ramenées aux trois types suivants :

Basilique à trois nefs, comme Sainte-Marie-Majeure, à Rome ;

Basilique à trois nefs avec transept, comme Saint-Paul-hors-les-murs, à Rome ;

Basilique à cinq nefs avec atrium, comme la Nativité, à Bethléem.

L'aspect intérieur de la basilique est celui d'une *longue salle*, et non celui d'une *galerie*. La lumière pénètre par des baies ouvertes au-dessus de la toiture des nefs latérales.

— Quelles sont les principales basiliques du type occidental ?

— A ce type général appartiennent presque toutes les églises élevées en Italie du IVe au XIe siècle : à Rome, les basiliques de Saint-Pierre et de Saint-Jean-de-Latran, fondées par Constantin ; Saint-Agnès refaite au VIIe siècle, mais dont les dispositions se rapportent à l'époque constantinienne ; Sainte-Pudentienne, qui dans son ensemble appartient aussi au IVe siècle ; Sainte-Marie-Majeure et Saint-Paul-hors-les-murs fondés par Honorius vers l'an 400 ; Saint-Laurent construit par l'impératrice Placidie, au début du Ve siècle [2].

— Et en Gaule avons-nous eu le type basilical ?

— Nous savons par Grégoire de Tours († 594) et par Fortunat († 609) qu'il existait en Gaule de leur temps de riches basiliques ; malheureusement les descriptions qu'ils en donnent sont si vagues, si pompeuses, qu'on ne sait qu'en dire après les avoir lues. La déception est d'autant plus grande que les constructions d'architecture romaine ou byzantine que nous rencontrons dans d'autres pays, ne semblent pas identiques à ce qu'elles étaient en Gaule.

— Mais l'archéologie ne vient-elle pas au secours de l'historien ?

— On a retrouvé les substructions de la basilique de Minerve (Aude) construite en 442-446

[1] Marucchi, *Basiliques...*, p. 16. — Duchesne, *Origines du culte chrétien*, chap. XII. — Zestermann, *Die antiken und die christlichen Basiliken*, Leipzig, 1847. — Dehio, *Die Genesis der Basilika*, 1883. — Crostarosa, *Le basiliche cristiane*, Roma, 1892. — Kraus, *Geschichte der christlichen Basiliken*, Fribourg, 1896, t. II, liv. V.

[1] *Dict. d'Archéol.*, art. *Basilique*, col. 585.
[2] Choisy, *Histoire de l'architecture*, 1899, t. II, p. 38.

par l'évêque Rustique [1], celles d'une autre basilique sous l'église Saint-Similien de Nantes, et quelques autres encore; mais cela ne suffit pas pour une étude approfondie [2].

II. Type oriental. — Nous avons dit que les basiliques offraient une certaine variété dans leurs proportions comme dans leur ornementation, de même que leur élévation ne formait pas un type uniforme. Il variait entre une et cinq nefs, entre un et deux étages.

En Grèce et dans les contrées méridionales, les basiliques ne sont pas toujours fermées de quatre murs; leur enceinte est souvent une colonnade toute simple. Ou bien encore, comme à Rouweiha, en Syrie, l'*atrium* est remplacé, ainsi qu'à Tébessa, en Afrique, par une vaste cour murée qu'on appelle *péribole*. Si la basilique est voûtée, comme cela a parfois lieu en Orient, on fait usage de vigoureux piliers remplaçant les colonnes et supportant la retombée des voûtes [3].

§ 4. — Orientation des basiliques

A l'origine, nul ne songeait à donner à l'église chrétienne telle ou telle orientation. Ce n'est qu'au IVe siècle, dans les *Constitutions apostoliques*, qu'on rencontre pour la première fois la prescription imposée au prêtre de se tourner à l'orient pour accomplir la consécration : *sit ædes oblunga ad orientem versus navi similis* [4].

— Cette réglementation a-t-elle laissé quelques traces dans les basiliques ?

— C'est elle qui a probablement déterminé l'orientation de quelques-unes des plus anciennes basiliques, telles que Saint-Jean de Latran, Saint-Pierre du Vatican, Saint-Clément, dont la façade est tournée à l'est et l'abside à l'ouest. L'évêque, placé devant l'autel, avait toute l'assemblée devant lui et regardait l'entrée de la basilique : il avait donc les hommes à sa droite, c'est-à-dire au sud, et les femmes à sa gauche, c'est-à-dire au nord, d'où les noms d'*australis* et de *septentrionalis* donnés aux bas-côtés.

Au Ve siècle, on retourna bout pour bout et l'on plaça la façade des basiliques à l'ouest.

— Pour quel motif ?

— Une nouvelle règle voulait que le prêtre, au lieu de célébrer l'Eucharistie en regardant les fidèles, leur tournât le dos en ce moment. Dès lors, dans les édifices construits avec la façade tournée vers l'est, on ne satisfaisait plus à la prescription qui voulait que le sacrifice fût célébré face à l'Orient. C'était le contraire qui avait lieu. Le seul remède à y apporter, était de construire de nouvelles basiliques ayant cette fois la façade à l'ouest et l'abside à l'est.

— Cette modification fut-elle acceptée avec empressement ?

— On s'y résigna, mais ce ne fut pas sans résistance : ce qui semblerait indiquer que la règle nouvellement introduite fut mal accueillie, mais qu'on s'y soumit néanmoins. En voici une double preuve. Socrate, parlant d'une église d'Antioche tournée vers l'occident, dit : « L'orientation de l'église est en sens inverse ; l'autel n'est pas tourné vers l'orient, mais vers l'occident [1]. » Saint Paulin de Nole fait remarquer que l'orientation donnée à sa basilique était exceptionnelle : « *Prospectus basilicæ*, non, ut usitatior mos est, *Orientem spectat* [2]. »

— Quelle fut alors la droite et la gauche ?

— On ne songe jamais à tout, ou bien la routine fut la plus forte, et l'on continua de donner, comme par le passé, les noms de droite et de gauche aux côtés de l'autel qui, de fait, étaient désormais gauche et droit. On continua et on a continué de désigner le côté de l'épître sous le nom de côté gauche, bien qu'il soit à droite du célébrant, et le côté de l'évangile sous le nom de côté droit, bien qu'il soit à sa gauche : « Osculato altari accedit ad cornu ejus sinistrum id est epistolæ. Primum incensat Reliquias quæ a dextris sunt, id est a parte Evangelii prope crucem [3]. »

— Et les fidèles ?

— La même interversion eut lieu pour le placement des fidèles, ainsi qu'on peut le constater dans la basilique de Saint-Apollinaire *nuovo*, à Ravenne, dont la façade est à l'ouest. La célèbre décoration de cette église consiste dans une frise sur laquelle sont représentées pour le mur septentrional une série de saintes, pour le mur méridional une théorie de saints. Dans la disposition primitive, en tenant compte de la séparation des sexes, les saintes devaient être vues par les femmes, les saints par les hommes : donc les hommes étaient dans le bas-côté nord, les femmes dans le bas-côté sud. C'est par l'effet de la fausse interprétation signalée plus haut que cet ordre fut changé dans les siècles suivants [4].

§ 5. — Le style des basiliques primitives

Nous allons prendre chacune des parties importantes de la basilique, en commençant par celle qui s'offre la première aux regards à celui qui veut pénétrer.

I. La façade. — La façade d'une basilique dessinait la coupe de l'édifice. D'une largeur extrême par le bas, elle se rétrécissait à une certaine hauteur par deux rampants entre lesquels se dégageait la montée de la nef couronnée par un fronton.

[1] *Corpus inscript. lat.*.., t. XII, n. 5336.
[2] G. Enlart, *Manuel d'archéologie française*, 1902, t. I, p. 114.
[3] Leclercq, *Manuel d'archéologie*, t. II, p. 79. — *Dictionnaire d'archéologie*, art. *Basilique*, col. 565.
[4] *Const. apost.*, lib. II, cap. LVII.

[1] Eus., *Hist. ecclés.*, l. V, c. XXII ; P. G., t. LXVII, col. 635.
[2] S. Paulin de Nole, *Epist.*, XXXII, n. 13, *ad Severum* ; P. L., t. LXI, col. 337.
[3] *Missale Rom.*, *Ritus serv.*, n. 4.
[4] *Dictionnaire d'arch.*, art. *Basilique*, col. 565.

Le nombre des portes percées dans cette façade varie d'un à cinq ; quoique celle du milieu soit la plus haute de toutes, elle ne se distingue pas des autres par son appellation, toutes étant dites portes royales, *regiæ*.

Dans la partie supérieure, on réservait une rangée de trois, cinq ou sept fenêtres ; dans le tympan du fronton, un œil-de-bœuf. Ce tympan, ainsi que le pourtour des fenêtres, admettait la décoration en mosaïque.

Au revers de la façade s'élevait souvent une tribune ; toutefois cette disposition n'est appliquée que dans les basiliques étagées, par exemple Sainte-Agnès-hors-les-murs. Cette tribune mettait en communication les galeries supérieures des deux bas-côtés.

On trouve quelquefois, mais tardivement, un transept à l'entrée de l'église. Enfin ce transept ayant reçu les mêmes dimensions que celui du sanctuaire, on les sépara l'un et l'autre de la nef par des murs de refend [1].

II. Les portes. — Nous en connaissons le nombre ; en voici la description architectonique. Généralement, pendant la période antérieure à l'époque romane, les portes sont de la plus grande simplicité. Souvent on se contente de figurer un monogramme sur le linteau et de faire courir quelques torsades. Parfois on remplit le tympan de la porte par une mosaïque ou une fresque qui ne dure guère, ou par une inscription métrique [2].

— Comment sont fermées les ouvertures des portes dans les basiliques ?

— Sur le célèbre sarcophage romain dont les faces représentent plusieurs édifices, entre autres une basilique, la porte est marquée par un rideau relevé. Des mosaïques, des sculptures en bas-relief représentant d'autres basiliques concordent pleinement entre eux sur ce point particulier.

— Ce mode de fermeture n'est pas à l'abri de toute indiscrétion.

— Aussi l'on ne tarda pas à en employer un autre plus hermétique, comme on peut le voir par les portes de la basilique de Sainte-Sabine, à Rome, remontant au v[e] siècle et conservées jusqu'à nos jours. On trouve également des vantaux de bronze.

Derrière ces portes étaient suspendus de riches tapis [3].

III. Les fenêtres. — 1° *Leur place.* — Où étaient-elles placées dans les basiliques ?

— En Italie, les bas-côtés des basiliques n'avaient pas toujours des fenêtres et la nef centrale était chargée de jeter la lumière dans l'édifice. A Saint-Riquier, la basilique était ajourée par de grandes fenêtres seulement sur toute la longueur du bas-côté méridional.

— 2° Quelle était leur *ornementation ?*

— Comme celle des portes, qui est de la plus grande simplicité. Elles sont en plein cintre et largement percées [1].

— 3° Et leur *mode de fermeture ?*

— On en a employé plusieurs.

a) On a eu recours à une toile tendue sur un châssis de bois.

— Cette fermeture est à la fois de peu de durée et de sûreté.

— *b)* Aussi fut-elle bientôt remplacée par un treillis de bronze ;

c) Ou une dalle en pierre mince ou en marbre dans laquelle étaient découpées des figures géométriques, comme dans la basilique de Saint-Salsa, à Tipasa, où les fenêtres ont des feuillures dans lesquelles on avait encastré des panneaux ajourés en pierre [2]. On retrouve la même disposition à Saint-Laurent-hors-les-murs, à Grado, à Sainte-Sophie de Constantinople [3].

— *d)* Et le verre ?

— Les vitraux étaient connus et d'un usage fréquent au vi[e] siècle. Les romains semblent en avoir fait peu de cas ; les mérovingiens, au contraire, aimaient beaucoup les couleurs voyantes. Ils teignaient le verre et l'employaient en teintes plates par fragments rapprochés les uns des autres et formant une sorte de mosaïque transparente, maintenue par des armatures de plomb et fixée dans un cadre de bois.

— A-t-on quelques monuments avec des vitraux ?

— La cathédrale de Paris possédait des vitraux, mais on ignore s'ils étaient coloriés. D'après Fortunat, une église de Lyon avait des vitraux avec des dessins de couleur, *versicoloribus figuris*. Les gens simples ne comprenaient rien à un tel artifice et saint Grégoire de Tours raconte à ce sujet qu'un voleur sacrilège brisa les verrières de l'église d'Issoire, croyant y trouver de l'or [4].

IV. La nef et les bas-côtés. — Dans les basiliques privées du principe, on constate l'existence d'une nef simple ; mais dans celle du palais des Flaviens, les murs latéraux sont bordés de colonnes. A mesure que les nécessités vont forcer à rapprocher les basiliques privées du type des basiliques civiles, ces colonnes, de simple ornement qu'elles étaient, vont devenir partie essentielle de la construction.

Dans la basilique civile, on a songé de bonne heure à se procurer un local assez spacieux pour abriter tous ceux qui ont une affaire à traiter au tribunal. A cet effet, on a doublé la superficie de la nef ; mais au lieu de doubler simplement sa largeur, ce qui eût été impraticable par suite de l'impossibilité de se procurer des fermes de couverture suffisamment longues ; au lieu de doubler la longueur, ce qui eût fait perdre à la basilique

[1] *Dict. d'archéol.*, art. *Basilique*, col. 590.
[2] E. Le Blant, *Inscript. chrét.*, t. I, préf., p. CXXXII.
[3] Leclercq, *Manuel d'archéologie chrét.*, t. II, p. 249. — *Diction.*, art. *Basilique*, col. 590.

[1] Brutalis, *Précis d'Archéologie*, Paris, 1908, p. 39.
[2] S. Gsell, *Les monuments ant. de l'Algérie*, 1901, t. II, p. 134.
[3] *Dict. d'archéol.*, art. *Basilique*, col. 591.
[4] *Dict.*, Ibid.

son aspect de *salle* pour prendre celui de *galerie;* au lieu enfin d'accoler deux nefs de même largeur sur une seule colonnade centrale, on créa deux nefs parallèles à la nef centrale, l'une à droite, l'autre à gauche de celle-ci. Il arriva, mais exceptionnellement, comme à Trèves et dans quelques petites basiliques chrétiennes, que la basilique ne fut qu'une grande salle en rectangle allongé; le plus souvent la nef fut accostée de galeries latérales plus basses.

— Quel était leur nom ?

— On leur donna divers noms : *pastophorium, plaga, porticius, deambulatorium*, et en français, *ailes, achaintes, caroles.*

— Ce sont les bas-côtés et les collatéraux de notre langage courant.

— Parfois les bas-côtés, justifiant leur appellation, s'élevaient à une faible hauteur le long du mur d'enceinte de la basilique; parfois aussi ces collatéraux étaient assez élevés pour empêcher qu'on pût ouvrir des fenêtres dans les murs de la nef centrale. En ce cas, ils portent le nom de nefs latérales.

— Quel fut le mode employé pour relier entre elles les diverses colonnes qui séparent les nefs ?

— Il y en a deux : l'*architrave* et l'*archivolte.*

L'*architrave* est l'entablement de l'époque classique; on le rencontre à Saint-Pierre du Vatican, à Sainte-Marie-Majeure, à Sainte-Praxède, à Saint-Laurent-hors-les-murs, dans les rotondes de Saint-Etienne et du baptistère du Vatican, enfin dans l'église de la Nativité, à Bethléem.

Les architraves disparurent de bonne heure, dès que les matériaux de luxe commencèrent à devenir rares; on en vint à l'ordonnance des arcades portées sur les colonnes, ce qui forma les *archivoltes.* Dès la fin du IVe siècle, l'entablement droit fait place à une série d'arcades. Nous en avons un type daté dans la basilique de Saint-Paul-hors-les-murs, construite par Valentinien II et Théodose sur l'emplacement d'une petite église élevée par Constantin. Cette disposition se rencontre très généralement, non seulement à Rome et en Occident, mais dans les basiliques syriennes, africaines, et dans celles de l'Asie Mineure.

— Où a pris naissance cette innovation ?

— Elle semble venir d'Orient, comme la plupart des innovations. En peu de temps, elle a conquis la faveur à Rome, où elle contribua dans une large mesure à former le type de la basilique romaine, type inaltéré, même dans ses détails, jusqu'au XIVe siècle. On ne signale une tentative d'affranchissement qu'au IXe siècle à Sainte-Praxède, où l'on voit au travers de la nef trois arcs massifs, destinés à soutenir les fermes de la charpente. Cette tentative fait pressentir les tendances qui, dans les pays du Nord, préparent la construction d'un type d'édifice nouveau, la basilique voûtée [1].

[1] *Dictionnaire d'arch.*, art. *Basilique*, col. 586. — H. Leclercq, *Manuel d'archéologie*, t. II, p. 70.

V. L'atrium et le narthex. — 1° LE NARTHEX était un vestibule adossé à la façade, parfois à l'intérieur, le plus souvent à l'extérieur de l'édifice. C'était une sorte de répétition du *chalcidique* antérieur. Vitruve nous apprend que lorsque la longueur d'une basilique est excessive par rapport à sa largeur, on dispose des *chalcidiques* à ses extrémités [1]. L'étymologie et les emplois de ce mot chez les anciens ne nous apprennent rien ni sur la forme, ni sur la destination de l'édifice qu'il désigne.

— Quel était son usage dans nos basiliques ?

— Il était destiné aux catéchumènes.

2° L'ATRIUM précédait le *narthex* et consistait en une sorte de cour ou préau soit carré, soit rectangulaire, entouré de portiques.

— C'est la répétition de l'*atrium* de la maison romaine et du *forum* des basiliques civiles.

— Souvent l'*atrium* n'avait de portiques que sur trois de ses faces; le côté qui longeait le narthex en était dépourvu. Quand ce côté existait, on l'isolait parfois de la cour par des cloisons, de manière à former un vestibule extérieur ou exonarthex.

— Quelle en était la destination ?

— Les pénitents se tenaient dans l'*exonarthex* ou, à son défaut, dans l'*atrium.*

L'*atrium*, suivant qu'il comportait trois ou quatre galeries, était dit *triporticum* ou *quadriporticum.*

L'*impluvium* de la maison romaine changea simplement d'aspect; au lieu d'être un bassin ou réservoir au ras du sol, il fut relevé et enfermé dans une vasque et, sous les noms divers de *cantharus, labrum, phiala* ou *nymphæum*, il devint une fontaine destinée aux ablutions. On s'y lavait le visage, les mains et les pieds avant de pénétrer dans la basilique.

— C'est l'origine de nos *bénitiers*, moins le lavement des pieds.

— L'*atrium* servait encore à d'autres usages. Sous ses portiques latéraux s'ouvraient parfois des chambres servant de logement aux moines, habitués de la basilique, ou de repos aux pèlerins et aux malingres. C'était une réminiscence des appartements prenant leur entrée dans l'*atrium* domestique et d'où, après ces transformations, sortiront les cloîtres monastiques.

L'*atrium* ou *aître* servit aussi aux défunts; de bonne heure on y enterra les fidèles qui s'étaient signalés par leur vie sainte, et on l'appela en conséquence *paradisus.*

— C'est de là probablement qu'est venu le nom de *parvis ?*

— On le croit généralement.

— Comment l'*atrium* s'est-il tranformé en cloître monastique ?

— A partir du VIe siècle, le progrès de l'institution monastique fut si rapide et si universel que

[1] Viollet-le-Duc, *Entretiens sur l'architecture*, t. I, p. 150.

la plupart des basiliques de fondation nouvelle furent desservies par des communautés de moines souvent composées d'un nombre considérable d'individus. La règle monastique fut adaptée à la vie canoniale à l'époque mérovingienne et imposée au clergé des cathédrales et des basiliques séculières. Moines et chanoines s'établirent à proximité de l'église dans laquelle ils passaient une partie considérable de leur vie. Soit pour abréger les allées et venues, soit pour se soustraire au contact immédiat de la foule, ils établirent sur l'un des flancs de la basilique les bâtiments nécessaires à la vie de communauté. Tous les locaux furent, comme dans la maison romaine, disposés autour d'une cour carrée, nommée *claustrum*, cloître, dont un des côtés fut adossé à la basilique. Le quadriportique, devenu inutile devant la façade, fut supprimé [1].

VI. Le chalcidique ou transept. — Nous avons vu que le *chalcidique* de Vitruve était une nef transversale que l'on a nommée *transept* parce qu'elle se trouvait *jetée en travers, trans septum*.

Le but de ces nefs transversales était d'empêcher la nef longitudinale de ressembler à une galerie dans les basiliques de grandes dimensions.

Il y avait aussi une nécessité matérielle à résoudre. Les fermes ou charpentes de la nef principale, ne pouvant dépasser 20 ou 24 mètres de portée, il suit que la largeur et par conséquent la longueur étaient strictement limitées. Si l'on tenait à donner à la basilique des dimensions supérieures, il fallait augmenter le nombre des nefs longitudinales et créer des nefs transversales.

— Où se trouvait placé le *transept* ou *chalcidique* ?

— On lui a assigné différentes places.

1° Dans le principe, on le met près de l'abside ou *aula* pour isoler celle-ci de la *tribuna*, et on lui fait dépasser peu à peu l'alignement des collatéraux, en sorte qu'à première vue la basilique chrétienne rappellera, non la croix du Sauveur, dite croix latine, mais le T (tau) qui en est la forme la plus antique, encore familière au IVe siècle aux imaginations.

— Quelles sont les basiliques construites sous cette forme ?

— Le transept, qui se montre à Saint-Pierre du Vatican à l'extrémité des nefs, reparaît à Sainte-Marie-Majeure, postérieure de moins d'un demi-siècle, à Saint-Paul-hors-les-murs à la limite du IVe et du Ve siècle, à Saint-Pierre-ès-liens au Ve siècle.

2° A cette forme primitive, la croix grecque a créé, principalement dans les églises byzantines, une redoutable concurrence.

— En reste-t-il des exemples ?

— La croix grecque est employée à Constantinople sous Justinien pour l'église des Saints-Apôtres, à Kalat Seman, au Kef, et, en Tunisie, dans l'église de Djemma-el-Kebira [2].

[1] *Dict. d'arch.*, art. *Basilique*, col. 588-590.
[2] *Ibid.*, fig. 801.

— 3° Quelle est l'origine et le lieu de naissance de la croix latine dans le plan des basiliques ?

— La croix latine est la résultante des *alæ* ou *brachia* ajoutés au transept, avec construction de celui-ci à la place voulue par la croix latine. C'était une révolution dans l'architecture religieuse, parce que c'était la superposition du symbolisme crucial à la forme basilicale.

C'est en Occident que l'on constate surtout cette transformation. Saint Grégoire de Tours, parlant de la basilique élevée par l'évêque Numatius à Clermont, dit : « Totum ædificium in *modum crucis* habetur expositum [1]. » Le transept de la basilique de Saint-Martin de Tours était aussi saillant [2].

VII. L'abside et le chevet. — 1° L'ABSIDE CHRÉTIENNE. — L'abside de la basilique romaine formait un enfoncement semi-circulaire voûté en forme de coquille, sans aucune ouverture pour donner la lumière, celle-ci venant de la nef. Dans la basilique chrétienne, l'abside ne conservera pas longtemps son aspect massif et sa destination, qui était dans le principe de recevoir la *cathedra* de l'évêque et les sièges des prêtres.

— Quelles furent les modifications introduites pour l'abside ?

— *a)* Tout d'abord, une première originalité fut de construire *deux* absides se faisant face, comme à Orléansville, dès 324 [3]. Cette disposition deviendra commune en Occident à l'époque carolingienne.

b) Au-dessous de l'autel, dans une crypte appelée *confession*, étaient généralement déposées les reliques des saints par le vocable desquels la basilique était désignée ; à l'époque dont nous parlons, on enleva l'autel et on construisit à la place un riche monument, qui se trouvait ainsi précisément placé au-dessus des reliques. Pour faciliter la circulation du peuple autour du tombeau, une galerie contournait l'abside. Cette disposition nouvelle est des plus importantes pour l'histoire de l'architecture religieuse.

c) Une troisième innovation fut l'ouverture de fenêtres dans l'hémicycle de l'abside.

2° LE CHEVET. — La création du chevet est aussi une amélioration de l'antique abside. On ne se contenta pas de fenêtres ; de fait, dès le VIe siècle, nous voyons les absides entièrement percées à leur base, supportées par des colonnes ou des piles et, grâce à ce portique, communiquant avec une galerie enveloppante, donnant déjà les dispositions du chevet.

— Où trouve-t-on des exemples de ce genre ?

— En Gaule, tout d'abord ; puis en Italie, comme à Sainte-Marie-Majeure [4] ; et même en Afrique, à Tébessa et aux environs d'Orléansville [5].

[1] Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, lib. II, cap. XVI ; P. L., t. LXXI, col. 214.
[2] *Dict. d'arch.*, art. *Basilique*, col. 572.
[3] *Dict. d'arch.*, t. I, fig. 50.
[4] *Bol. di arch. crist.*, 1867, p. 72. — Holtzinger, *Die altchristl. Architektur*, 1889, p. 78-81.
[5] *Dict. d'arch.*, art. *Basilique*, col. 880.

VIII. Le couvrage. — 1° La charpente. — Vitruve a peu de chose sur le système des charpentes et il ne nous est resté aucune trace de la charpente des édifices romains de l'antiquité. Par contre, nous possédons les comptes de l'ancien Saint-Pierre, refaits ferme par ferme à mesure que le temps avait mis les bois hors de service, ce qui nous reporte par un enchaînement ininterrompu aux temps mêmes du Haut-Empire. Il en est de même de la charpente de Saint-Paul-hors-les-murs. Toutes leurs fermes répondent à une donnée générale uniforme : deux arbalétriers sous-tendus par un tirant, et ce tirant soulagé en son milieu par un poinçon faisant l'office d'aiguille pendante comme le poinçon moderne. Généralement les fermes sont groupées deux à deux : en d'autres termes, la toiture repose, non sur une série de fermes uniformément réparties, mais sur une série de fermes jumelles. Un poinçon unique est commun à deux fermes contiguës [1].

2° La toiture. — *a) Matériaux.* — Le plus ordinairement on emploie la tuile, mais il n'est pas rare de rencontrer des basiliques dont la toiture est de métal. On peut signaler, en Gaule, le sanctuaire de Saint-Denis, qui était couvert de lames d'argent ; à Paris, le toit de Sainte-Croix-et-Saint-Vincent était de cuivre doré, celui de Saint-Martial de plomb ; l'église de Nantes et une basilique de Saint-Vincent, près de Bordeaux, étaient couvertes de feuilles d'étain.

b) Mode de couverture. — Parlant de Saint-Paul-hors-les-murs, D. Leclercq explique ainsi le mode de couverture : « Le soin apporté pour prévenir l'incendie se révèle par la présence le long du faîtage d'une murette de grandes briques sur laquelle reposent les tuiles. Ce procédé supprime le voligeage et sert de diaphragme à l'incendie. Au-dessus du faîtage, une murette empêche le feu de se communiquer d'un versant de la toiture à l'autre versant [2]. »

IX. Les plafonds. — 1° Les basiliques étaient-elles plafonnées, ou bien leur charpente restait-elle apparente ?

— Il semble que tout d'abord les basiliques ont eu leur charpente apparente. C'est ce que l'on constatait à Saint-Paul-hors-les-murs avant l'incendie de 1823. Il serait surprenant que sur ce point seulement on n'eût pas consenti à imiter les anciennes basiliques.

Toutefois ce mode n'exclut pas l'autre, et plusieurs basiliques du IVe siècle paraissent avoir été agrémentées d'un plafond cachant les fermes de la toiture.

— 2° Quelle était l'ornementation de ces plafonds ?

— Celui de la basilique Saint-Eutrope à Tours était *sculpté* et la basilique de Saint-Paul-hors-les-murs, restaurée avec un souci archéologique fort éclairé, a un plafond à caissons sculptés.

Le plus souvent les plafonds étaient *peints* en couleurs vives comme dans la basilique de Saint-Martin, à Tours ; il était doré à Sainte-Croix-et-Saint-Vincent, à Paris [1].

X. La voûte. — La basilique *voûtée* est une *exception* que l'on rencontre en Orient, comme à Sainte-Sophie de Constantinople, qui est le morceau capital de l'art byzantin [2]. Il nous suffit de signaler cette méthode de couverture de la nef que nous retrouverons plus tard.

XI. La tour-lanterne. — 1° Emplacement. — Où cette tour était-elle placée ?

— Sur la *croisée* ou *carré du transept*, point qui correspond à l'intersection de la nef et du transept. A l'endroit où la colonnade de la nef s'interrompait devant le transept, une grande arcade, qui s'appelle l'*arc triomphal*, s'ouvrait de toute la largeur du transept. C'était à vrai dire un mur de refend percé, qui partageait le transept en trois sections. L'*altarium* se trouvait donc former un emplacement carré, qui portait le nom de *carré du transept* ou *croisée*, contenu entre quatre baies : l'ouverture de l'abside, l'arc triomphal et les deux arcs latéraux du transept.

Grâce à l'appui des quatre murs dans lesquels étaient pratiquées ces quatre arcades, on se trouva en mesure de surélever la construction par delà les combles de la nef et du transept. Cette construction dominante, de forme carrée, polygonale ou ronde, au sommet de laquelle se trouvait la toiture pointue qui tout ensemble couvrait et signalait l'emplacement de l'autel, reçut des contemporains le nom de tour, *turris*, et porte aujourd'hui celui de *tour-lanterne*.

2° Architecture. — Percée largement de fenêtres, la tour répandait une vive lumière dans le sanctuaire. A mesure que l'expérience de cet ouvrage vint aux artisans, ils haussèrent la tour pour lui donner plus d'effet. Enfin on la couronna d'un campanile en bois doré, *machina* [3], *arx* [4], ouvrage élégant qui se composait de plusieurs retraites d'arcades à jour, étagées les unes sur les autres. Il y eut ordinairement trois étages, d'où le nom de *tristega* donné à la tour-lanterne des basiliques.

3° Géographie de la tour-lanterne. — La tour-lanterne, sans être absolument spéciale à la Gaule, y a joui d'une faveur particulière, puisqu'on la rencontre sur les basiliques de Clermont, Paris, Nantes, Tours et sur une église de Bordeaux.

4° Origine de la tour-lanterne. — Faut-il la rattacher à la coupole byzantine, assise sur un tambour circulaire percé de fenêtres, dont le type se trouve dès le VIe siècle à Sainte-Sophie et à Bethléem ? On le peut sans doute, mais cette ex-

[1] Viollet-le-Duc, *Entretiens sur l'architect.*, t. I, p. 115. — A. Choisy, *Histoire de l'architect.*, t. I, p. 531.
[2] *Dict.*, art. *Basilique*, col. 589.

[1] *Ibid.*, col. 592.
[2] F. de Dartein, *Essai sur l'architecture lombarde*, 1882, p. 42.
[3] Grégoire de Tours, *De gloria martyrum*, lib. I, n. 92 ; P. L., t. LXXXI, col. 786.
[4] Fortunat, *Carmina*, lib. III, c. 5.

plication ne paraît guère probable, et l'on est plus facilement amené à y voir une invention des architectes pour éviter des difficultés très grandes, car il s'agissait de construire deux toits souvent inégaux, se pénétrant et formant des angles rentrants ou *noues* [1].

XII. Les tours des basiliques. — 1° LEUR EXISTENCE. — Dès le principe, nous voyons les basiliques chrétiennes pourvues non seulement de la tour-lanterne, mais d'une ou plusieurs tours.

2° EMPLACEMENT. — Où se trouvaient-elles placées ?

— Il n'y a rien de définitif ni sur le nombre, ni sur l'emplacement de ces tours des basiliques. Quand il y en a deux, elles accostent ordinairement la façade, comme à Tourmanin et à Qalb-Louzeh, dans la Syrie centrale [2]. On voit aussi à l'entrée une tour unique, comme à Saint-Apollinaire *nuovo*, à Ravenne [3]. Généralement quand il y a une tour unique, elle est placée près de l'abside, comme à Saint-Martin de Tours, à Saint-Apollinaire *in classe* de Ravenne, à la basilique du Vatican, etc. On voit même des tours complètement isolées et indépendantes de la basilique, comme à Ravenne.

3° LE STYLE. — Quelle était la forme architecturale des tours des basiliques ?

— *a)* Dans le principe, elles sont circulaires. Cette forme circulaire paraît être la plus ancienne pour les tours d'église dont il reste quelque trace. Après l'époque carolingienne elle deviendra, au contraire, très rare et sera remplacée par la forme carrée ou polygonale. Les tours de Ravenne sont rondes, tandis que celles de Tourmanin, en Syrie, sont carrées.

b) Les tours des basiliques sont pourvues de fenêtres et d'un faîtage en forme de fronton [4].

XIII. Le clocher. — 1° Dès le v^e^ siècle les basiliques sont pourvues d'un clocher. Au VIII^e^ siècle, il est de règle d'en donner un à toute basilique et même à toute église.

2° La *place* varie suivant les basiliques. Saint-Martin de Tours, outre sa tour-lanterne, possédait un clocher dès 470, près de l'abside. C'était bien une *tour*, comme l'indique une ancienne inscription métrique de l'ancienne basilique, *hæc est turris*, dans laquelle il y avait des cloches, *unde Martinus vocat populos*. Le pape Etienne II (752-757) fait construire un clocher à la basilique du Vatican et le décore d'une inscription composée d'après celle de Tours.

[1] J.-A. Brutalis, *L'archéologie du moyen âge et ses méthodes*, Paris, 1900, p. 122-124. — Enlart, *Manuel d'archéologie française*, 1902, t. I, p. 123. — Quicherat, *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, Paris, 1886, t. II, p. 408. — *Dict. d'arch.*, art. *Basilique*, col. 572-574.

[2] De Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 135.

[3] Ch. Diehl, *Ravenne*, Paris, 1903, p. 13-46.

[4] Venturi, *Storia dell'arte italiana*, Milano, 1901, t. I, p. 123. — Garrucci, *Storia*, t. VI, pl. 500. — Strzygowski, *Kleinasien*, 1903, p. 214, fig. 151. — Berthier, *Les portes de Sainte-Sabine*, p. 54. — Le Blant, *Inscript. de la Gaule*, t. I, p. 231. — Enlart, *Manuel d'archéol.*, t. I, p. 124. — *Dict. d'arch.*, t. I, fig. 15 ; — t. II, col. 576.

Généralement on a utilisé comme clochers les tours dont nous venons de parler [1].

XIV. Les contreforts. — « Le contrefort, dit Viollet-le-Duc, est un renfort de maçonnerie élevé au droit d'une charge ou d'une poussée. »

Les anciens ont connu et employé les contreforts : on les rencontre dans beaucoup de basiliques dont la nef présente des dimensions considérables en largeur. Mais au lieu d'entendre le contrefort ainsi qu'au moyen âge, c'est-à-dire comme un ornement, une richesse, on s'appliqua à le dissimuler et à le faire concourir pour l'usage de l'édifice. Dans la basilique de Constantin, les voûtes d'arête de la nef ayant une portée de 23 mètres, les contreforts étaient nécessaires, mais on s'avisa d'en faire les piédroits de deux nefs latérales [2].

Parfois on rencontre entre les travées des pilastres peu saillants dont le rôle semble se borner à rompre la monotonie des murailles, ou à économiser les matériaux en ne leur donnant d'épaisseur qu'aux points qui portent la charge des fermes de la charpente. Ces plates-bandes ou pilastres peuvent supporter des arcs de décharge encadrant et soulageant les fenêtres, comme à Sainte-Pudentienne de Rome (IV^e^ siècle), ou à Saint-Apollinaire *in classe* de Ravenne (v^e^ siècle). Elles peuvent aussi, peut-être dès le v^e^ siècle, se relier à de petites arcatures, formant une sorte de frise ou de corniche, comme au baptistère de *S. Giovanni in fonte*, à Ravenne. L'architecture romane développera cette décoration. Quant aux contreforts décoratifs en forme de colonnes qu'employaient les Romains, les architectes chrétiens de Syrie en tirèrent d'heureux effets, mais les occidentaux attendront l'époque romane pour les remettre en honneur [3].

XV. Dépendances des basiliques. — De bonne heure les divers services dépendant de la basilique cherchèrent à épargner le plus possible les allées et les venues et, au grand détriment de l'édifice, on vit d'humbles constructions, trop manifestement étrangères au plan basilical, venir se coller aux murs de l'édifice et se mettre en communication avec lui par des portes basses qui ne sont pas moins préjudiciables à l'harmonie des murs intérieurs que les masures ne le sont aux murs extérieurs.

1° LES SACRISTIES. — Ces locaux avaient des noms en rapport avec leurs appropriations liturgiques ; on les appelait *diaconium*, *gazophylacium*, *secretarium*, *thesaurus*, *vestiarium*, etc. Leur place était contre le mur du fond de l'abside des deux côtés, ou bien contre l'abside elle-même. A Saint-Clément, ce sont deux cellules carrées qui ont leur entrée à l'extrémité des bas-côtés ; à Saint-Jean-de-Latran, c'était un appentis à six pans qui enveloppait l'abside ; à Saint-Félix de Nole, ce sont deux petites absidioles ouvertes sur la

[1] *Dict. d'arch.*, art. *Basilique*, col. 574.

[2] H. Leclercq, *Manuel d'archéol.*, t. II, p. 32-36.

[3] Enlart, *Manuel d'arch. franç.*, t. I, p. 127. — *Dict. d'arch.*, art. *Basilique*, col. 576.

grande abside. Dans les basiliques carolingiennes, lorsqu'elles furent pourvues d'un chœur, la plupart des mêmes dépendances furent au nord et au midi contre les murs de ce chœur. Dans le plan de la basilique de Saint-Gall, tracé vers 830, ces appendices sont donnés comme devant avoir deux étages : au midi, la sacristie où l'on serrait les vases sacrés et le vestiaire au-dessus ; au nord, le bureau des écrivains et la bibliothèque.

2° Le « salutatorium. » — C'était une pièce d'apparat, qui servait à la fois de salle d'attente et de réception pour l'évêque les jours où il officiait à la basilique et pour les hauts personnages qui y venaient faire leurs dévotions.

Il adhérait soit au transept, soit à la partie supérieure d'un des bas-côtés quand il n'y avait pas de transept.

Les données manquent absolument pour nous représenter sa configuration [1].

3° Les « cubicula. » — Le mur du fond ne fut pas le seul à avoir des édicules qui le maculaient ; peu à peu ceux-ci se répandirent sur les bas côtés. C'étaient des bâtiments étroits, divisés en pièces appelées chambres, *cubicula*, qui communiquaient avec l'édifice par des portes monumentales.

Ces réduits contenaient généralement une abside ; on y priait, on y vivait, on y enterrait suivant les cas. Le plan de Saint-Gall indique, dans les dépendances du bas-côté septentrional de l'église, la résidence du chef de l'école monastique, un autre logement pour les religieux étrangers reçus dans l'abbaye, et une chambre réservée à l'évêque du diocèse quand il venait à Saint-Gall [2].

XVI. Aspect des basiliques. — « L'architecture des basiliques, écrit E. Bertaux, est simple autant que celle d'un temple grec. A l'extérieur, la simplicité des églises romaines était pauvreté. Les parois latérales ont toujours été nues : de longs murs en briques percés de fenêtres sans ornement. Les mosaïques qui décorent la façade antérieure de quelques basiliques romaines ne remontent qu'au XII^e^ et XIII^e^ siècle. A l'intérieur, la simplicité des basiliques est majesté. L'église de Saint-Paul-hors-les-murs, rebâtie après l'incendie de 1823, et trop neuve pour saisir l'imagination par le prestige du passé, est l'un des monuments les plus imposants du monde : son armée de colonnes dépasse l'attente par la longueur de ses files ainsi qu'une cathédrale gothique par la hauteur de ses colonnettes. Cette simplicité était limitée aux lignes de l'architecture : les grandes surfaces nues offraient un vaste champ où se répandit la décoration. L'intérieur d'une grande basilique romaine du IV^e^ ou du V^e^ siècle était un éblouissement de couleurs et de richesses : des mosaïques revêtaient les murs de la nef et miroitaient en suivant les courbes de l'abside ; des tentures de soie brodée lambrissaient les murs latéraux, ou bien pendues entre les colonnes, leur tissu alourdi par l'or et les pierreries continuait jusqu'au pavé de marbre luisant la paroi de mosaïque ; dans le sanctuaire, enclos de marbre ou de bronze doré, les tabernacles élevés au-dessus des autels étaient de véritables monuments d'orfèvrerie composés de bas-reliefs ou de statues d'or et d'argent [1]. »

§ 6. — La décoration des basiliques

Nous n'entrerons ici dans aucun détail sur ce sujet, parce que ce sera l'objet d'études particulières dans lesquelles nous parlerons des fresques, des mosaïques, des pavements, etc., durant toute la série des siècles écoulés.

§ 7. — Adaptation des basiliques au culte chrétien

Nous en avons déjà parlé. Mais c'est une vue d'ensemble et de récapitulation que nous allons faire, en commençant par le fond de l'édifice.

I. L'abside. — L'évêque prit place au fond de l'abside ou *tribuna*, comme on dit encore aujourd'hui à Rome dans les églises basilicales, à l'endroit où siégeait jadis le magistrat. Quand le fond de l'abside était occupé par le tombeau du saint local, comme à Parenzo, la chaire épiscopale était placée en avant [2].

Autour de lui, en demi-cercle, les prêtres assistants prirent place sur les banquettes où s'asseyaient auparavant les assesseurs. Le *suggestus* et le *consistorium* prirent dès lors les noms de *cathedra* et de *presbyterium*. C'était l'endroit le plus élevé de la basilique.

II. Le « bema ». — Elevé de quelques degrés au-dessus du chœur des chantres, le *bema* renfermait l'autel, qui était construit sur le tombeau d'un martyr, ou du moins renfermait des reliques, suivant que la basilique était cimitériale ou urbaine [3]. L'autel, isolé, était recouvert d'un *ciborium* ou tabernacle à quatre colonnes, auquel étaient suspendus deux voiles et la colombe de métal précieux où se conservait l'Eucharistie [4].

Dans le *bema*, appelé aussi *altarium* ou *sacrarium*, prirent place, autour de l'autel, les diacres et les sous-diacres.

III. Le « chorus ». — Il était séparé du *bema* par la *pergula*, qui correspondait à l'*iconostase* des Grecs. C'était une architrave en bois ou en marbre, soutenue par des colonnes et portant des lampes, des ex-voto, etc. [5]. Ses trois autres côtés étaient fermés par une grille, *cancelli*, que les sculpteurs recouvraient d'ornements variés.

Il y avait deux ambons dans le chœur : celui de gauche servait au chant de l'évangile, celui de droite à la lecture de l'épître.

Dans le chœur se trouvait la *schola cantorum*, qui comprenait les chantres, les instrumentistes

[1] Quicherat, *op. cit.*, t. II, p. 410-411.
[2] *Dict. d'arch.*, art. *Basilique*, col. 595.

[1] Bertaux, *Rome*, t. I, p. 32.
[2] *Nuov. boll.*, 1896. p. 122.
[3] Duchesne, *Origines du culte chrétien*, ch. XII, n. 1.
[4] Marucchi, *Basiliques et églises de Rome*, p. 20.
[5] Mazzanti, *La scultura...*, dans l'*Archiv.*, 1896.

et une partie des clercs inférieurs, car le nombre considérable de ceux-ci dut, dans la plupart des cas, obliger l'évêque à les refouler dans le *chorus* sous peine d'encombrer les abords de l'autel au point de le rendre inabordable. On dut même utiliser assez souvent l'extrémité de la nef principale pour y placer les exorcistes, acolytes, portiers, *matricularii, mortuarii,* etc., en laissant derrière eux un passage pour la circulation.

IV. Les « alæ ». — C'était l'extrémité des transepts : elles étaient réservées aux groupes de vierges et de veuves, qu'entouraient des balustrades, *cancelli.*

V. La nef. — La nef, *aula, navis, capsus,* était destinée aux hommes et aux femmes, qui y avaient des places séparées.

— Cette séparation est-elle très ancienne dans l'Eglise ?

— On la retrouve dès le principe. Déjà dans les catacombes les deux sexes devaient être séparés, comme l'indique la forme des cryptes liturgiques [1].

— Comment se faisait elle ?

— Si la basilique contenait une seule nef, on la partageait par moitié dans le sens de la longueur ; si elle comptait plusieurs nefs, les hommes occupaient celle du milieu et les femmes les bas-côtés, *plaga dextera, læva,* ou *porticus dexter, lævus, plaga mulierum.* Le plus généralement et quelque fût le mode de séparation, les hommes occupaient la droite, les femmes la gauche. Toutefois une inscription de Saint-Pierre mentionne la *sinistra pars virorum* [2]. Des séparations de pierre, de bois, ou parfois même des tringles munies de rideaux empêchaient les communications et le désordre. Quand la basilique était pourvue de galeries hautes, c'était là qu'on plaçait de préférence les femmes.

VI. Le « matroneum » et le « senatorium ». — C'étaient des places de choix, réservées aux grands personnages, hommes ou femmes.

— Leur situation ?

— Quand il y avait des tribunes, elles servaient aussi pour les places de choix ; dans le cas contraire, le *matroneum* et le *senatorium* devaient se trouver aux extrémités des parties réservées à chaque sexe, près du sanctuaire [3].

VII. Le « pronaos ». — Il se trouvait à l'entrée et formait le commencement de la nef principale.

— A qui servait-il ?

— C'était la place des catéchumènes et des diverses catégories de pénitents, qui, soit pour cause d'ignorance, soit pour cause d'indignité, ne pouvaient assister aux mystères et devaient évacuer l'église au signal donné par le diacre [4].

[1] Marucchi, *Eléments,* t. II, p. 276.
[2] Bosio, *Roma sotter.,* lib. II, c. 8.
[3] Marucchi, t. III, p. 21.
[4] *Dict. d'arch.,* art. *Basilique,* col. 585. — Cf. C. Cahier, *Idée d'une basilique chrétienne des premiers siècles,* dans *Annales de philosophie,* 1839, t. XIX, p. 344. — A. Choisy, *L'art de bâtir chez les Romains,* 1873 ; *L'art de bâtir chez les Byzantins,* 1883. — J. Clausse, *Basiliques et mosaïques chrétiennes,* 1893 — J. Corblet, dans la *Revue de l'Art chrétien,* t. IV, 1860, p. 288-304. — F. de Roisin, *L'origine de la basilique chrétienne,* dans le *Bulletin monumental,* 1860, t. VI, p. 262-273.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

A propos du prétendu mariage de Bossuet. — Nous avons reçu la lettre suivante de M. l'abbé Gaignet :

Issy-les-Moulineaux (Seine), rue Ernest-Renan, 59 *bis,* 17 juin 1909.

Monsieur le Directeur,

L'*Ami du Clergé,* dans son numéro du 22 avril 1909, p. 357, a jugé à propos de parler de ma brochure sur le *Prétendu mariage de Bossuet,* et il l'a fait dans des termes qui demandent de ma part quelques observations. Je vous prie de les accueillir et de les insérer dans votre Revue.

J'observerai tout d'abord qu'en citant M. Paul Allard, l'auteur de l'article qui me concerne ne relève que la note critique, sans dire un mot de la note élogieuse dont « l'éminent directeur de la *Revue des Questions historiques* » veut bien accompagner ses critiques. Il me semble qu'il eût été juste, si l'on voulait être impartial, de ne pas scinder ainsi, à mon détriment, l'appréciation d'un homme si compétent.

En effet, si l'anonyme qui rend compte de ma brochure est d'accord avec M Paul Allard sur certains points, d'ailleurs accidentels, objet de ses critiques, il est en contradiction avec lui sur presque tous les points essentiels Ainsi M. P. Allard reconnaît que j'ai « montré le néant de la calomnie dirigée contre la mémoire de Bossuet » ; que mon « principal mérite a été de faire bien sentir les contradictions existant entre les versions diverses de la même calomnie » (et il entre ici dans le détail) ; selon lui encore, je « montre clairement, d'après le droit civil du temps, l'impossibilité où eût été Mlle de Mauléon de se prévaloir de ce contrat, après la mort de Bossuet, comme Legendre prétend qu'elle le fit » : et, qu' « en résumé, mon opuscule est à lire. . » — Voilà ce que l'anonyme passe sous silence, et en quoi, du reste, il est en contradiction avec celui dont il cite l'autorité, et à la compétence duquel il a fait appel pour justifier ses critiques.

J'ai des observations analogues à faire au sujet de l'article de M. de la Brière *(Polybiblion,* oct. 1907), cité par l'auteur des *Sept Lettres* que vous recommandez, et dont le témoignage est pareillement tronqué.

M. de la Brière commence ainsi son article : « La meilleure partie de cet opuscule est le 3e chapitre, consacré aux rapports de Bossuet avec Catherine Gary, demoiselle de Mauléon. M. l'abbé Gaignet montre que les faits reconnus pour exacts n'ont, en eux-mêmes, rien de répréhensible. Ils ne supporteraient une interprétation fâcheuse que si la moralité du personnage était, par ailleurs, suspecte. Or, ce n'est pas assurément le cas de l'évêque de Meaux. »

Il développe cette pensée, puis il conclut : « Cette lecture sera vraiment instructive pour beaucoup de lecteurs. Quoiqu'elle ne résolve pas tous les problèmes d'érudition qu'elle soulève, du moins elle pulvérise la légende calomnieuse par laquelle certains esprits passionnés ont voulu ternir la grande mémoire de Bossuet. »

Voilà ce que les maîtres de la science historique ont dit de mon opuscule. On ne s'en douterait certainement pas en lisant le compte rendu de l'*Ami du Clergé.*

On me reproche des « attaques peu justes à l'égard de M. Urbain. » Je ne le connaissais point comme vous pour « atténuer ses inductions » ; j'ai pris son œuvre en elle-même, et je l'ai jugée sur les documents qu'il avait rassemblés. Je n'ai point contesté l'*authenticité* de ces *factums*, mais seulement leur *valeur historique*. J'ai trouvé que M. Urbain n'avait pas assez fait justice de ces « légendes calomnieuses » et de ces « accusations » que M. de la Brière qualifie d' « odieuses ». J'ai pensé qu'il ne suffisait pas, pour les réfuter, de dire à la fin de son travail que « rien ne permet de mettre en doute la vertu et l'honnêteté des mœurs de l'évêque de Meaux » ; conclusion qui ne ressortait point des prémisses posées. — Etaler ces légendes calomnieuses, et souvent indécentes, dans une *Revue du Clergé français*, m'a paru blâmable et a été blâmé, je le sais, par les plus hautes autorités ecclésiastiques.

Mon opuscule porte l'*Imprimatur* du cardinal Richard : on n'en voit aucun en tête des *Sept Lettres*.

Votre Revue, il est vrai, annonce celles-ci comme offrant « une réfutation en règle de la brochure Gaignet ». Cette réfutation est si peu *en règle* qu'elle est bien plutôt *contre* toutes les règles ; le procédé consiste surtout à travestir ma pensée et mes raisonnements de façon à les rendre méconnaissables, quand on ne va pas jusqu'à falsifier mon texte.

Comme l'auteur ne dit point son nom, il peut écrire ce qu'il voudra sans porter aucune responsabilité devant le public et surtout *devant l'autorité ecclésiastique*.

Agréez, Monsieur le Directeur, avec ces quelques observations, l'hommage de mon profond respect.

J. Gaignet, P. S. S.

De ces « observations » de M. Gaignet, il ressort que M. Paul Allard, que nous avons cité, et M. de la Brière, dont nous n'avons rien dit, ont donné des éloges à sa brochure. Mais ces éloges ne suppriment ni n'infirment la critique de M Paul Allard que nous avons reproduite : — M. Gaignet « n'a pas apporté beaucoup d'arguments nouveaux, et les documents dont il se sert sont presque toujours ceux qu'avait rassemblés la patiente érudition de M. Urbain... On regrettera le ton général, qui manque du calme nécessaire à un ouvrage d'histoire, et surtout les attaques peu justes dirigées contre M. l'abbé Urbain. »

Ces attaques, nous le regrettons vivement, se renouvellent dans les « observations » de M. Gaignet. Elles donnaient à M. l'abbé Urbain le droit de nous faire insérer sa réponse. Pour terminer cette affaire en une fois, nous lui avons communiqué la lettre de M. Gaignet. Voici la réponse que nous avons reçue :

Paris, le 20 juin 1909.

Monsieur le Directeur,

Je vous sais gré de la courtoisie avec laquelle vous voulez bien me communiquer la lettre de M. Gaignet et m'offrir d'insérer la réponse que je croirais devoir y faire.

Votre collaborateur et l'auteur des *Sept Lettres* suffisant à se défendre des appréciations plutôt malveillantes de notre contradicteur, je serai bref.

Après m'avoir, par un procédé plus habile que charitable, confondu dans une même réprobation avec des écrivains passionnés ou irréligieux, auxquels il entendait donner des leçons de « bonne critique et de saine morale », M. Gaignet s'allait, nous disait-il, « reposer dans la conscience d'un pieux et patriotique devoir accompli. » Il y a de cela deux ans. Aujourd'hui, il sort de son repos, et, au lieu d'exprimer le regret d'avoir, le sachant ou non, injustement traité un confrère, il renouvelle, en les aggravant, ses imputations.

Il se flatte d'avoir pour lui « les maîtres de la science historique. » Encore que j'en eusse le droit, je ne lui dirai pas qu'il se trompe : en histoire, les faits seuls importent, et je n'ai garde d'imposer à mon vénérable censeur ma manière de voir ou mes appréciations.

Mais enfin, puisque, grâce à vous, Monsieur le Directeur, j'ai une fois le droit de parler, il faut bien que je dise hautement ce que je pense du reproche sans cesse réitéré « d'avoir étalé tout au long des légendes calomnieuses et souvent indécentes dans une *Revue du Clergé français*. »

Mon procédé a été blâmé par « les plus hautes autorités ecclésiastiques. » Qu'est-ce à dire ? Les *plus hautes autorités ecclésiastiques* sont le Pape et les Congrégations qui, en son nom, gouvernent l'Eglise. Or je ne sache pas que le Saint-Père ni aucune Congrégation romaine se soient prononcés sur le point qui tient si fort au cœur de M. Gaignet, et qu'à Rome « notre grand Bossuet » soit devenu intangible. Quant aux autres autorités ecclésiastiques, on ferait sagement de ne pas les engager dans le débat et de ne pas donner à l'*Imprimatur* une signification que ne lui attribuent pas les règlements canoniques. Pour mon compte, je peux affirmer que les articles dont s'est « ému » M. Gaignet, n'ont point paru dans la *Revue du Clergé* sans avoir été préalablement soumis à un censeur diocésain.

Je serais bien étonné si l'auteur des *Sept Lettres* ne s'était pas mis en règle avec l'autorité ecclésiastique. S'il a cru devoir garder l'anonyme, je suis le premier à le regretter, mais il n'a sans doute voulu fuir « aucune responsabilité devant le public. » Son travail, M. Gaignet ne saurait l'ignorer, avait paru tout d'abord dans la *Revue du Monde catholique*, à partir du mois d'août 1907 ; et l'on est en droit de s'étonner qu'au lieu de se plaindre à vous des « falsifications » dont son texte y aurait été victime, mon vénérable critique n'ait pas commencé par envoyer ses rectifications au gérant responsable de ce Recueil. Pour en obtenir l'insertion, point n'eût été besoin de recourir au ministère d'un huissier : le caractère bien connu de M. Savaète permet de l'affirmer.

Mais ne craignez pas, Monsieur le Directeur, que j'abuse d'une hospitalité si gracieusement offerte, et que j'entreprenne ici la discussion de la thèse historique soutenue dans une brochure datant de deux ans. Je me bornerai à réduire à sa valeur l'accusation d'ordre moral que M. Gaignet élève aujourd'hui encore contre moi.

Quoique je n'appartienne pas à l'Ecole qui semble croire que la vérité est ce qu'il est opportun de dire, si j'avais dû être le premier à parler des bruits fâcheux qui ont circulé sur les mœurs de Bossuet, ou si ce grand homme n'était pas entré, depuis plus de deux cents ans, dans l'histoire, j'y aurais regardé à deux fois. Mais ce n'était point le cas La fable du prétendu mariage de l'évêque de Meaux reparaît fréquemment dans les journaux, et il n'est point de candidat au baccalauréat qui n'ait l'occasion de lire ce qu'en dit Voltaire dans le *Siècle de Louis XIV*. La réfutation qu'on en faisait depuis le cardinal de Bausset, sans parler d'Amable Floquet, me paraissait d'une faiblesse désolante. M. Gaignet lui-même en a jugé ainsi après moi, puisque, sans le reconnaître expressément, il n'a pas songé à reprendre pour son compte l'apologie traditionnelle. A mon sens, c'était trahir l'évêque de Meaux que de le défendre par d'aussi mauvaises raisons ; mon devoir était de ruiner ce plaidoyer malencontreux et, du même coup, de préparer les voies à la manifestation complète de la vérité. Il ne m'appartient pas de dire si j'y ai réussi.

On me reproche d'avoir donné le résultat de mes recherches dans la *Revue du Clergé français*. Mais, de grâce, eût-il donc mieux valu m'adresser à quelque feuille anticléricale, ou lancer dans le grand public une brochure d'un prix modique, à laquelle un titre affriolant eût sans doute assuré un succès de scandale ? Ai-je manqué de réserve et de discrétion en exprimant mon opinion devant un public d'ecclésiastiques, qui, même s'ils n'ont pas été formés par M. Gaignet, ancien Supérieur de Séminaire, sont gens éclairés ? Ils savent, n'en doutez pas, que la fidélité due à leurs promesses cléricales ne dépend pas de la conduite, sainte ou criminelle, d'un évêque, fût-il « notre grand Bossuet. »

Et si mes articles ont été publiés dans la *Revue du Clergé*, on aurait pu me savoir gré de n'en avoir point mis dans le commerce un seul « tiré à part », tant j'étais peu avide de scandale ! Au lieu de cela, on me fait un crime « d'étaler tout au long des légendes calomnieuses et souvent indécentes. » Comme si c'eût été pour mon plaisir, et non pour en faire mieux ressortir les côtés faibles et les contradictions !... Ma démonstration n'est pas aussi péremptoire que n'est profonde ma conviction de l'honnêteté morale de Bossuet ? M. Gaignet le dit, et je le déplore. Mais est-ce ma faute, à moi, si je suis obligé de reconnaître loyalement que, par certaines démarches inconsidérées, inspirées par une générosité irréfléchie, le grand évêque a prêté le flanc aux mauvais propos ? M. Gaignet avait une belle occasion de trouver, pour défendre la mémoire de Bossuet, des arguments et surtout des faits nouveaux. Je lui avais fourni non seulement des *factums*, mais encore bien des traits inédits, grâce auxquels ses propres découvertes auraient sans doute achevé de faire la lumière. Il est permis de regretter qu'il ne l'ait point tenté.

En somme, malgré le « ton ému » de M. Gaignet, je ne crois pas avoir dépassé les bornes d'une critique permise ; et surtout, je crois devoir maintenir les conclusions de mon précédent travail. Libre à mon vénérable censeur de répéter que je « donne la main aux pires ennemis de l'Eglise », que j' « ajoute même, à l'occasion, quelques détails destinés à fortifier leurs accusations perfides », ou enfin que j'agis « comme un procureur qui aurait à cœur de faire condamner un accusé ! » Qu'il se pose, s'il lui plaît, en avocat plus ou moins retors, et continue à réclamer pour son illustre client l'acquittement faute de preuves !... Pour moi, sauf la soumission due aux « plus hautes autorités ecclésiastiques », je m'en tiendrai à mon rôle de critique. Quelle que soit ma conviction personnelle, dont je ne fais point mystère, et qui résulte surtout d'éléments extérieurs au débat, je devais lui imposer silence pour peser les témoignages et en montrer le fort et le faible, laissant, au besoin, à mes lecteurs le soin de conclure. C'est ma méthode, et les leçons de « bonne critique » et « même de saine morale », venues de M. Gaignet, ne m'en feront point changer.

Veuillez agréer, Monsieur le Directeur, l'expression de mes sentiments respectueux et bien reconnaissants.

CH. URBAIN.

Breviarium Romanum.— Nouvelle édition, mai 1909. — 4 vol. in-48, sur papier indien. — Tours, Alfred Mame et Fils [1].

La maison Alfred Mame et Fils nous communique un charmant petit Bréviaire, imprimé en noir et rouge, en 4 vol. in-48, qu'elle vient de faire paraître en mai dernier.

Nous avons suivi avec la plus grande attention et le plus vif intérêt les efforts incessants des éditeurs Pontificaux de Tours pour mettre leurs éditions liturgiques au premier rang. Depuis 1896, ils ont donné un Bréviaire in-18, un Bréviaire in-12, un Missel in-4° et un splendide Missel de luxe, qui ont fait sensation et ont obtenu de vrais succès. Aujourd'hui, à la suite des éditeurs de Ratisbonne, de Malines et de Tournai, ils nous servent un gentil Bréviaire minuscule, qui fera particulièrement la joie du jeune clergé, et sera apprécié de la plupart des prêtres pour les sorties et les voyages.

Les *petits Bréviaires*, à cause de leur grâce, de leur légèreté, de leur peu de volume, sont en vogue aujourd'hui. Bien que nous leur préférions les beaux Bréviaires très complets, surtout quand ils sont richement imprimés et ornés, nous ne contredisons point au goût du jour ; nous avouons franchement qu'un petit volume dans les mains ou dans la poche a bien sa convenance et son utilité en beaucoup de cas. Aussi nous nous félicitons de posséder le petit trésor de la maison Mame, et nous l'avons déjà utilisé avec bonheur.

Il a fallu consentir à des renvois, pour alléger le volume. Comme le voyageur, pour être plus alerte et plus dispos, n'emporte avec lui que le bagage nécessaire et sacrifie le superflu qui lui est cher à la maison, ainsi le compagnon liturgique du prêtre a dû se dépouiller de nombreuses répétitions de mémoires, de répons et de psaumes, qui font le mérite du bréviaire de tout repos.

Les trois petits Bréviaires de Pustet, de Desclée et de Dessain l'ont ainsi compris ; et celui de Mame les imite sans hésiter.

Du reste, les premiers mots de toutes les mémoires et de tous les versets sont imprimés à leur place, et les prêtres peuvent achever sans effort de mémoire. De plus, les répons sont marqués sur des feuillets détachés qui se placent à l'Ecriture courante, aux Légendes et aux Homélies. Enfin, les psaumes des Matines du Commun des Saints sont au complet, comme dans les grands Bréviaires.

A elles seules, les suppressions nécessaires, mais modérées, dont nous venons de parler, n'auraient pas permis d'obtenir le résultat voulu par les éditeurs : un livre de très petit format (120×70), et d'une épaisseur de deux centimètres ! Il a donc fallu adopter un papier spécial et créer des caractères nouveaux.

Le papier choisi est le papier indien, mince sans exagération, très opaque, facilement maniable et d'une grande solidité. Quand les pages ont été bien effeuillées, elles offrent un aspect charmant ; malgré l'impression, elles n'ont rien de fatigué, mais demeurent lisses et brillantes comme dans les éditions de livres de choix les mieux réussies. Nous ne pensons pas que sous ce rapport une perfection plus grande existe dans aucun autre petit Bréviaire.

Nous savons que les caractères ont été gravés d'après les indications des éditeurs ; et ce n'est qu'après de nombreux essais que le type définitif a été arrêté. Ils sont forts, nets et très élégants.

Disposés avec un goût parfait, d'une manière bien suivie, assez espacés pour ne produire aucune confusion à la vue, ils donnent au texte une lisibilité surprenante.

Ajoutons enfin que le format légèrement allongé du petit Bréviaire est très gracieux. C'est le format à la mode pour les ouvrages élégants et très soignés.

Nous souhaitons au petit Bréviaire de Tours le meilleur succès, et nous croyons sincèrement qu'il le mérite.

[1] Ce nouveau Bréviaire porte au catalogue le n° 78. Il coûte 20 fr. broché ; relié, 31 fr. 50, 34, 38, 40, 42, 44 et 54 fr. — Envoi franco d'un spécimen sur demande.

Le Modernisme. *Conférences ecclésiastiques du diocèse de Bayonne. Année 1908.* — Un vol. in-8 de 295 p. — Bayonne, imprimerie L. Lasserre.

Nous attendions un ouvrage qui nous donnât, sous une forme méthodique, l'exposé des erreurs modernistes et, en regard, la doctrine catholique, pouvant servir de commentaire documenté et complet aux actes de Pie X, Décret *Lamentabili sane exitu* et Encyclique *Pascendi Dominici gregis*. C'est pour nous une satisfaction d'annoncer que nos désirs sont satisfaits, et ceux de nos lecteurs aussi, par la publication des *Conférences ecclésiastiques du diocèse de Bayonne de 1908 :* LE MODERNISME.

Les douze conférences qui forment l'ouvrage sont bâties sur le même plan : 1° erreurs modernistes ; 2° doctrine catholique. La diversité des auteurs y introduit une variété qui n'est pas sans agrément, et chaque partie est solidement traitée.

Sur l'autorité du Décret *Lamentabili* et de l'Encyclique *Pascendi*, le rédacteur de la première conférence se range à l'avis du P. Choupin et consorts ; il mentionne toutefois l'opinion de notre directeur au sujet du Décret *Lamentabili*, en citant la conclusion de ce décret

par laquelle « Sa Sainteté a ordonné que toutes et chacune des propositions ci-dessus consignées fussent tenues par tous comme réprouvées et proscrites. » Au sujet de l'Encyclique *Pascendi*, balancé entre M. l'abbé Gaudeau et Mgr Perriot d'une part, et le P. Choupin d'autre part, il conclut : « *Actuellement* on peut se prononcer en faveur de l'infaillibilité de l'Encyclique « *Pascendi*, » *ratione formæ*, mais il est difficile de l'affirmer avec certitude. »

Chaque conférence offre, sur ce qui en est l'objet, une étude approfondie, avec textes à l'appui, soit qu'il s'agisse de l'erreur moderniste, soit qu'il s'agisse de la doctrine catholique. L'exposition est toujours claire et le style excellent. Nous serions embarrassé pour dire à laquelle des conférences nous accorderions la palme. Toutes font honneur au clergé de Bayonne.

La jeune fille à l'école de Jeanne d'Arc la Bienheureuse. *L'apostolat par Jeanne d'Arc*, par l'abbé L.-J. Bretonneau, missionnaire apostolique, directeur de la *Croix de Touraine*, auteur de l'*Ame de Lourdes* et de *Bernadette* — Un vol. in-12 de 176 pages, 2 fr. — Tours, Alfred Cattier.

L'auteur fait cette déclaration dans l'*avant-propos* : « Nous avons eu le dessein, en l'année 1909, pour la Béatification de Jeanne d'Arc, de proposer aux jeunes filles d'abord, et en même temps à toutes les vaillantes épouses et à toutes les femmes chrétiennes de France, d'entrer, sous la bannière de Jeanne d'Arc et sous son inspiration, dans une voie d'apostolat généreux et persévérant, en vue de libérer la France de la Libre Pensée qui la conduit à sa ruine. »

Ce but, il s'est efforcé de l'atteindre en tirant de la vie même de Jeanne d'Arc des leçons très actuelles. Dans sa famille elle reçoit une éducation, tendre, ferme et pieuse, « vraiment patriotique. » Elle lit dans le grand livre de la Nature qui lui aide à découvrir les feuillets du grand livre de la Grâce. Elle achève son éducation sous la protection de la sainte Vierge. « Elles sont rares les mères comme Isabelle Romée, qui préfèrent pour leurs filles les trésors de l'ordre spirituel. » Elles deviennent rares aussi les jeunes filles qui ont pour idéal la vertu et la sainteté de la vie... Jeanne est en outre une maîtresse de maison parfaite : elle déclare en effet à ses juges qu'il n'y a pas à Rouen femme ou fille qui sache coudre et filer mieux qu'elle. Elle est la jeune fille idéale que M. l'abbé Pie a célébrée, a chantée plutôt, dans son discours à Orléans du 8 mai 1844 :

« Par l'esprit et par le cœur je ne connais rien de plus français et de plus chrétien que Jeanne d'Arc, rien de plus mystique et de plus naïf. En elle la nature et la grâce se sont embrassées comme sœurs... »

« Chef de guerre », elle est une entraîneuse de guerriers ; elle n'est pas moins la femme forte de l'Ecriture, capable de s'occuper de tous les détails d'intérieur et entièrement dévouée aux siens qu'elle aime plus qu'elle-même.

C'est parce qu'elle est la « fille de Dieu » qu'elle a été attaquée, calomniée, salie par la Libre Pensée, depuis Voltaire qui rendit à Dieu son âme perverse le 30 mai 1778, — le jour anniversaire de l'entrée de la Pucelle au ciel, — jusqu'à Thalamas qui, chassé du lycée Condorcet pour avoir enseigné qu'elle a été « la maîtresse des capitaines de toute son armée, qu'elle n'a remporté aucune victoire et qu'on a bien fait de la condamner », a été expulsé ensuite du lycée Charlemagne, puis admis à la Sorbonne pour insulter et salir la plus pure de nos gloires. On sait comment les jeunes gens catholiques ont relevé le défi qu'il portait à la conscience catholique et française. Le commissaire de police disait aux deux fils de M. Camille Bellaigue, l'éminent critique musical : « Vous êtes trop jeunes pour conspuer Thalamas ! — Monsieur, répondirent-ils, on n'est jamais trop jeune pour défendre la France ! »

Ce livre, plein de lumineuses applications morales, se clôt sur les miracles de la béatification et sur le beau discours de Mgr Touchet à Rome, le 13 décembre 1908, suivi de la magistrale réponse de Sa Sainteté Pie X :

« Ce n'est pas un rêve que vous avez énoncé, vénérable Frère. Je n'ai pas seulement l'espérance, mais la certitude du plein triomphe. »

Les enseignements tirés de la vie de Jeanne d'Arc hâteront l'époque du triomphe.

Jéhovah et son peuple depuis Adam jusqu'à Jésus Christ, par le R. P. Berthe, rédemptoriste ; 2 vol. in-8, 7 f. — **Jésus-Christ,** *sa vie, sa passion, son triomphe*, par le même ; 1 vol. in-8 d'environ 550 p., 3 f. 50. — **Récits bibliques de l'Ancien et du Nouveau Testament,** par le même ; 25 brochures à 0 f. 10. — Librairie de la Sainte-Famille, E. Lardière, éditeur, 11, rue Servandoni, Paris.

Le R. P. Berthe, si avantageusement connu pour sa *Vie de Garcia Moreno* et pour celle de *Saint Alphonse de Liguori*, ne mérite pas moins de l'être pour ses ouvrages de vulgarisation sur les Récits de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Qui ne gémit sur la lacune lamentable de nos petits Manuels d'Histoire Sainte, abrégés si réduits, si secs, si dépourvus d'intérêt et de vie, des plus grands et merveilleux événements de l'humanité ? Le P. Berthe n'a pas fait que se lamenter du rôle effacé de ces manuels, dont la laïcité de l'école est en partie la cause mais qu'elle n'excuse pas entièrement, il a essayé d'y porter remède.

D'abord, il a fait paraître une série de délicieuses petites brochures où il a rapporté et décrit les principales scènes de l'Ancien et du Nouveau Testament. Ces brochures, dont le bon marché permet une facile diffusion, devraient être répandues par centaines de mille dans les familles chrétiennes.

Ce n'était pas assez pour le zélé religieux. Sur la fin de sa vie, il a voulu compléter son œuvre de prédilection en coordonnant et en développant davantage encore ces Récits bibliques. Il a ainsi fait paraître succesivement *La Vie de Jésus-Christ*, puis deux autres volumes pour l'Ancien Testament, sous ce titre : *Jéhovah et son peuple depuis Adam jusqu'à Jésus-Christ.*

Fruits d'un long travail et des méditations de toute une vie, ces livres forment vraiment la Bible populaire, telle qu'on peut la rêver à notre époque. Ecrits dans un style simple et attrayant, divisés en chapitres courts et bien ordonnés, ils sont d'une lecture agréable. Il y aura grand profit à les répandre dans les séminaires, les cercles d'études, les familles et les écoles chrétiennes. Nous ne connaissons pas non plus de meilleurs ouvrages à utiliser par le clergé paroissial, soit pour les catéchismes, soit aussi pour les lectures du Carême ou autres à faire à l'église.

Un apôtre précurseur. **Saint Clément Hofbauer (1751-1820),** par le R. P. Lasilier, C. SS. R. — Un vol. in 8 de 264 p., nombreuses gravures, 4 f., *franco* 4 f. 45. — Aux bureaux de l'*Apôtre du Foyer*, Saint-Etienne (Loire).

Cette *Vie* admirable du « célèbre Rédemptoriste de Vienne », ainsi que l'appelle M. Georges Goyau, paraît à son heure. Elevé aux honneurs de la canonisation le 20 mai dernier, saint Clément Hofbauer doit voir rayonner son nom et son influence bien au-delà des limites de sa patrie. Il faut savoir gré au P. Lasilier d'avoir donné au public français sous ce titre si suggestif : *Un apôtre précurseur*, une biographie du nouveau Saint, qui pour beaucoup sera une révélation.

Quelle vie extraordinaire et cependant bien moderne